Alfonso Gómez-Lobo

Parménides

Texto griego, traducción
y comentario

EDITORIAL CHARCAS
Buenos Aires, 1985

El texto griego de los fragmentos de Parménides fue diagramado por The Publishing Nexus, Inc., Guilford, Connecticut, gracias a un generoso aporte de la Universidad de Georgetown (EE.UU.) que el autor agradece muy sinceramente.

ISBN 950-9110-02-8.

Editorial Charcas, Medrano 1659, (1425) Buenos Aires.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina.

A

Jimena

Verónica, Andrés, Jimenita, Rosario

κουριδίᾳ τε ἀλόχῳ
παισί τε φίλοις

Indice

Prólogo

El pensamiento de Parménides marca un hito decisivo en la filosofía griega. Casi toda la producción filosófica de los siglos V y IV a.C. puede ser entendida como una reacción —positiva o negativa— frente al desafío que representa ese pensamiento. A pesar de ello su contenido exacto dista mucho de ser objeto de consenso entre quienes se han ocupado de él.

Durante las últimas décadas, sin embargo, la interpretación de los fragmentos de Parménides ha experimentado una notable renovación en por lo menos dos importantes aspectos.

Una hipótesis que en un primer momento parecía ser completamente inverosímil, a saber, la conjetura de que en el viaje narrado en el proemio Parménides recorre un camino que lo lleva no de las tinieblas a la luz, sino, por el contrario, de un ámbito luminoso a la oscuridad, ha ido concitando un número de adeptos cada vez mayor debido a la solidez de los argumentos aducidos en su favor.

Por otra parte, gracias a los resultados obtenidos por investigadores que han estudiado el verbo "ser" en griego empleando el instrumental analítico de la lingüística y de la lógica contemporánea, es posible formular con mucho mayor rigor que antes el sentido de las tesis propiamente filosóficas del poema y las dificultades que ellas suscitan.

Estas dos razones —la importancia del pensamiento de Parménides y los avances en su interpretación— justi-

fican una nueva edición de sus fragmentos con traducción al castellano.

La presente edición ha sido concebida para dos tipos distintos de lectores. A quien se inicia en la filosofía o se siente simplemente atraído por una obra importante de la cultura griega le ofrece una traducción completa de los fragmentos junto con un comentario en que se expone lo que a juicio de este traductor es el sentido de cada uno de ellos. Al lector más especializado le ofrece, además, una edición revisada del texto griego y una sección de notas críticas en que se alude a otros estudios y se proponen argumentos que avalan la interpretación defendida en el comentario. La bibliografía, por último, está al servicio de cualquier lector que quiera adentrarse en el hoy exuberante bosque de los estudios parmenídeos.

Una edición como ésta no nace "de la encina o de la roca", como decían los antiguos para indicar que no hay ser humano que no tenga progenitores humanos. Es producto de una tradición en el sentido de que depende de los trabajos y conclusiones de innumerables especialistas que la precedieron en el tiempo. La deuda contraída con dichos predecesores sólo puede ser reconocida aquí en forma genérica. Quisiera destacar sin embargo que mi interpretación del proemio se basa en gran medida en los trabajos de M. E. Pellikaan-Engel [78]*, W. Burkert [174] y de D. Furley [181]. En cuanto a los aspectos filosóficos del poema las deudas son más difíciles de precisar. No podría con todo dejar de nombrar en este contexto a E. Tugendhat [176] y a J. Barnes [85]. No quisiera sugerir empero que ellos estarían de acuerdo con todo o parte de lo que sostengo. Quisiera también enfatizar mi gratitud para con los traductores de Parménides al español: J. Gaos [19], J. D. García-Bacca [20], F. Montero Moliner [23], W. Peñaloza Ramella [13], C. Láscaris [15], C. Eggers Lan y V. E. Juliá

* Los números entre corchetes remiten a la bibliografía. Allí se encuentra la información bibliográfica completa.

[25], y N. L. Cordero [17]. Me he apoyado en ellos en más de un pasaje, pero son muchos también los pasajes en que he debido apartarme de sus opiniones y seguir mi propio camino. Ningún editor actual de Parménides podría omitir una palabra de gratitud para con L. Tarán [10]. Su edición del texto es la mejor que existe hoy y su discusión crítica de una ingente cantidad de literatura secundaria presta un valiosísimo servicio, incluso a quien termine discrepando con ésta o aquélla de sus apreciaciones. Debo agradecer en otro plano el valioso y constante estímulo que he recibido de parte del Profesor Ezequiel de Olaso, y la gentileza del Profesor F. Ricken, S.J., de hacerme llegar desde Munich una fotocopia del trabajo de Stein [3]. Por último, el ocio requerido para poder completar este libro lo tuve durante un semestre sabático que me concedió mi universidad durante la segunda mitad de 1983, un aporte cuya importancia es obvia para quienes realizamos nuestro trabajo de investigación bajo el peso —a veces agobiante— de las tareas docentes.

La fuente primaria para esta edición es la admirable recopilación de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [1] (=DK). El texto griego que imprimo está basado en el de DK, pero no siempre he hecho las mismas opciones textuales que ellos hacen. Dado que la impresión de un aparato crítico exhaustivo hubiera aumentado considerablemente el costo de este libro, me limito a señalar en la primera nota después de cada fragmento las fuentes para el fragmento y los puntos en que mi texto difiere del de DK, justificando por lo general mis decisiones en las notas posteriores. El especialista, por cierto, consultará directamente el aparato crítico de DK y de las ediciones críticas más recientes. En cuanto a la traducción de los pasajes más importantes, rara vez he seguido a DK por razones que no siempre alcanzan plena explicitación. Haber incluido en cada caso la explicación correspondiente habría recargado considerablemente estas páginas. Por esta misma razón he procurado evitar también discusiones detalladas de diver-

sas opiniones, de suyo valiosas y dignas de consideración, optando más bien en el comentario por una presentación unitaria en la medida en que los fragmentos mismos lo permiten.

A fin de simplificar el proceso de impresión, en el comentario y las notas las palabras griegas no aparecen escritas en el alfabeto griego original sino en cursiva y transliteradas al alfabeto latino. Las convenciones son por lo general obvias, siendo conveniente llamar la atención sobre el hecho de que "h" representa el espíritu áspero, de que "j" equivale a "ji" y "f" a "fi". En el caso de "ypsilón" oscilo entre "u" e "y", es decir, imprimo *eupeitheos* en lugar de *eypeitheos* y *kylix* en lugar de *kulix*. Para los nombres propios he seguido las mismas convenciones con la sola excepción de aquellos para los cuales existe ya en castellano una convención tradicional. Así, por ejemplo, escribo "Esquilo" en lugar de "Aisjylos", pero digo "Diojaitas" en lugar de "Dioqueto". Todas las traducciones de textos o citas son mías salvo que se indique lo contrario.

Hace un momento señalé que esta edición se inscribía en una tradición. A su vez, la tradición de estudios parmenídeos es parte de un todo más amplio. Es parte de la frágil y hermosa tradición de los estudios clásicos. Estos han sido cultivados durante siglos con la esperanza de que contribuyeran a hacer más humana la vida. Esa es también mi esperanza. En estos momentos en que vivimos bajo el irracional espectro de una guerra nuclear que amenaza con destruir toda forma de vida, quisiera que este libro fuese acogido como una contribución, desde mi peculiar perspectiva, al arduo trabajo por la paz.

A. G.-L.

Universidad de Georgetown
Washington, D.C., EE.UU.
Navidad de 1983

Notas

Parménides un hito decisivo: este punto es enfatizado con frecuencia en historias del pensamiento griego. Cf. a modo de ejemplo W. K. C. Guthrie [69], Vol. 2, p. 1: "La filosofía presocrática está dividida en dos mitades por el nombre de Parménides. Su excepcional capacidad racional detuvo la especulación previa sobre el origen y la constitución del universo y obligó a dicha especulación a comenzar de nuevo en una dirección diferente."

Reacción positiva: me refiero a sus discípulos o seguidores inmediatos Zenón de Elea y Meliso de Samos. Cf. Kirk-Raven [9], capítulos XI y XII, Loenen [66], pp. 125-176.

Reacción negativa: me refiero a los filósofos que aceptaron algunas tesis de Parménides rechazando otras, tales como Empédocles de Agrigento, Anaxágoras de Clazomenas y los atomistas Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera. Para estudiar en detalle lo aceptado y lo rechazado, cf. Kirk-Raven [9], capítulos XIV, XV y XVII. Tanto Platón como Aristóteles tomaron una actitud severamente crítica frente a Parménides. El primero dedica la parte central de uno de sus más importantes diálogos (el *Sofista*) a la refutación de una de las tesis fundamentales del poema y el segundo, además de ocasionales referencias en diversos contextos, inicia su *Física* con una crítica del pensamiento eleático (*Phys.* 1.2-3) pues en caso de ser verdadero no habría física posible. Esta actitud negativa no debe entenderse como falta de aprecio por el pensamiento de Parménides, pues ambos ven en él un desafío de primera magnitud.

Una hipótesis: cf. A. Gómez-Lobo [218].

El verbo "ser" en griego: la obra fundamental en este campo es Kahn [227]. Sobre los logros y las limitaciones del libro de Kahn y sus consecuencias filosóficas cf. E. Tugendhat, "Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage" [200].

De la encina o de la roca: el sentido exacto de este proverbio que aparece en *Od.* 19.163; Hesíodo, *Teog.* 35; Platón, *Apol.* 34 d; *Rep.* 544 d; Plutarco, *Mor.* 608 c, no es del todo claro. En el pasaje de la *Odisea* se lo emplea en el momento de indagar el linaje de alguien, acentuando la idea para la cual lo he usado: el huésped

tiene que tener progenitores humanos. Hay en el profeta Jeremías (2.27) un interesante paralelo en que éste ataca a los hombres de Israel "que dicen a un palo 'Tú eres mi padre', y a una piedra 'Tú me diste la vida'". El lector encontrará una discusión exhaustiva en West [226] *ad* 35, pp. 167-169, con referencias a V. Longo, *Antidoron*, Hugoni Henrico Paoli Oblatum, Génova, 1956, pp. 183-203.

La fuente primaria: la edición de Diels, revisada en sus ediciones más recientes por W. Kranz (designada mediante la sigla DK) [1], le asigna un capítulo a cada filósofo anterior a Sócrates, incluyendo los sofistas. Cada capítulo a su vez está dividido en dos secciones. La sección A es una compilación de textos doxográficos, es decir, de pasajes de autores antiguos en que aparecen opiniones o testimonios *sobre* el filósofo respectivo. La sección B en cambio incluye pasajes que DK consideran citas textuales de los escritos del filósofo. A partir de la quinta edición de DK (1934-1937) a Parménides le corresponde el capítulo 28 y se encuentra en el primer volumen. En las referencias a Parménides se omitirá el número del capítulo indicando sólo la sección y el número del testimonio o fragmento, seguido, cuando es necesario, del número del verso (p. ej. A26 o bien B8.10). Las referencias a los demás presocráticos incluirán el número del capítulo antes de la letra correspondiente a la sección (p. ej. 21 A1 remite a un pasaje que DK incluyen en el capítulo sobre Jenófanes). De este modo con sólo tener el volumen I de DK a la mano, el helenista que utilice mis notas podrá consultar en el original la mayor parte de las fuentes citadas.

Vida y obra de Parménides

Las referencias a Parménides en escritores antiguos lo sindican unánimemente como ciudadano de Elea, una ciudad situada aproximadamente a cuarenta kilómetros al sur de Paestum sobre la costa de Lucania en la Italia meridional.

Sobre su cronología en cambio poseemos datos contradictorios. Diógenes Laercio, el autor de biografías de filósofos ilustres, del siglo III d. C. sitúa su *akme*, el punto culminante de su vida, en la sexagésima novena olimpíada, esto es, en el período de cuatro años que se extiende del 504 al 501 a. C. (*Diog. Laert.* 9.23). Diógenes probablemente tomó este dato de las *Crónicas* de Apolodoro, un gramático ateniense del siglo II a. C., cuyo rígido método cronométrico consistía en suponer un intervalo de aproximadamente cuarenta años entre los diversos filósofos, ordenándolos a éstos en series continuas de maestros y discípulos. Dado que al supuesto maestro de Parménides, Jenófanes de Colofón, le había asignado la olimpíada sexagésima (=540-537) como *akme* (*Diog. Laert.* 9.20), a Parménides le correspondía aproximadamente la fecha indicada y al discípulo de éste, Zenón de Elea, la olimpíada septuagésima novena (=464-461) (*Diog. Laert.* 9.29). Según Diógenes, entonces, Parménides habría nacido hacia los años 544-541.

No del todo compatible con el resultado anterior es una inferencia que podemos extraer de un pasaje de Platón. En el diálogo titulado *Parménides*, Platón describe un encuentro entre Sócrates y Parménides en los siguientes términos:

> "Según dijo Antifón, Pitodoro contó que en cierta ocasión Parménides y Zenón vinieron a las Grandes Panateneas. Parménides estaba bastante avanzado en años y sumamente canoso, pero de aspecto bello y noble. Tenía alrededor de 65 años. Zenón estaba entonces cerca de los 40, era alto y de agradable apariencia. Se decía que había sido el predilecto de Parménides. (Antifón) dijo que ambos se hospedaron en casa de Pitodoro fuera de los muros de la ciudad, en el barrio llamado Cerámico. Allí acudieron Sócrates y muchos otros junto con él deseando oír los escritos de Zenón, pues era ésta la primera ocasión en que Parménides y Zenón los habían traído (a Atenas). Sócrates era entonces muy joven." (*Parm.* 127a-c.)

Si bien Platón hace referencia a este encuentro en otros dos diálogos (*Teeteto* 183e; *Sofista* 217c), es muy poco probable que efectivamente haya tenido lugar. La razón más poderosa para dudar de su historicidad es que durante esa reunión Sócrates aparece defendiendo la teoría de las Ideas desarrollada por Platón alrededor de 70 años después de la fecha en que habría ocurrido el encuentro. En efecto, si la indicación de que "Sócrates era entonces muy joven" significa que tenía, digamos, 20 años, Platón estaría sugiriendo como fecha dramática del *Parménides* más o menos el año 450 puesto que Sócrates murió el 399 a los 70 años. La reunión misma, entonces, habría sido inventada por Platón, pero las edades de los personajes en cambio no parecen ser ficticias. El hecho de que sean cuidadosamente especificadas tendría justamente la función literaria de hacer el episodio lo más verosímil posible. Si esta conjetura es correcta Platón estaría dando por sentado que Parménides habría nacido alrededor del 515.

Desgraciadamente no poseemos ninguna otra información doxográfica que nos permita decidir con certeza entre la cronología de Diógenes Laercio y la inferida a partir del texto de Platón. Dada la arbitrariedad de los métodos de Apolodoro y el hecho de que Platón está cronológicamente mucho más cerca de Parménides que Apolodoro, me inclino a aceptar la fecha más tardía de las dos, vale decir 515, admitiendo por cierto la fragilidad de la base en la que descansa esta decisión.

Sobre la vida de Parménides no sabemos prácticamente nada. Dos fuentes tardías (Estrabón 6.1.252; Plutarco, *Adv. Col* 32.1126a) relatan que Parménides ofició de legislador en su patria, y la segunda de ellas agrega además que todos los años los magistrados de Elea obligaban a los ciudadanos a jurar que acatarían las leyes de Parménides. Esta noticia no es en absoluto inverosímil. Varios filósofos anteriores a Sócrates participaron en la vida pública de sus respectivas ciudades. Además, Elea había sido fundada alrededor del año 535 a. C. por colonos de Focea, una ciudad griega de Asia Menor, que antes se habían visto forzados a abandonar Córcega pese a haberse enfrentado victoriosamente con las flotas de Cartago y Etruria. Por tratarse de una colonia de reciente fundación no es improbable que a comienzos del siglo V estuviese todavía en un período de experimentación constitucional. Este hecho habría dado pie para que Parménides jugara un papel importante en la redacción de la legislación fundamental de su ciudad.

Dijimos hace un momento que aparentemente Apolodoro hacía aparecer a Parménides como discípulo de Jenófanes de Colofón. Este dato, que también ha sido trasmitido por Aristóteles (*Met* 1.5.986b 22) se remonta probablemente a una afirmación jocosa de Platón en el *Sofista* (242c-d)

que no debe ser tomada en serio. Diógenes Laercio se aparta de ella al sostener que

> "aunque (Parménides) fue discípulo de Jenófanes no lo siguió. Estuvo asociado también, como dijo Sotion, con el pitagórico Ameínias, hijo de Diojaitas, un hombre pobre pero bien nacido, a quien prefirió seguir. A la muerte de éste, (Parménides) que pertenecía a una familia distinguida y rica, le construyó un santuario. Fue gracias a Ameínias y no a Jenófanes que (Parménides) se convirtió a la tranquilidad," (*Diog. Laert.* 9.21).

es decir, a la vida filosófica en contraste con la intranquilidad de la vida política.

Si se deja de lado esta última referencia anacrónica a una oposición entre vida activa y vida contemplativa, lo que afirma Diógenes bien podría ser verdadero. La atribución del honor de haber sido el maestro de un notable filósofo a un pitagórico completamente desconocido, avalada además por la conservación de un santuario o altar votivo, no parece ser un invento arbitrario como lo sería el tratar de establecer una conexión estrecha entre dos personajes tan destacados como Jenófanes y Parménides.

En resumen, nuestras escasas fuentes sólo nos permiten esbozar a grandes rasgos el siguiente retrato de nuestro filósofo: nace hacia fines del siglo VI a. C., siendo en su juventud testigo distante del gran conflicto con Persia en que se vieron envueltas las ciudades helénicas de Asia Menor y de Grecia propiamente dicha. Dada su alta posición social y sus medios, no es imposible que haya visitado Atenas en los instantes en que ésta ascendía hacia su máximo esplendor. Gracias a las reformas de Efialtes y de Pericles se consolidaba por entonces la democracia, Esquilo y Sófocles estrenaban sus tragedias y se proyectaba

la construcción de los templos de Sounion y de la acrópolis ateniense. Parménides es, con todo, un hombre de la periferia del mundo griego. Hijo de colonos de Focea, pertenece a una ciudad situada en los confines de un mundo que concebía el santuario de Delfos como su centro. En este sentido Parménides es uno de los últimos representantes de la Grecia arcaica en los momentos en que se inicia lo que los historiadores del arte llaman la revolución clásica. Su pensamiento, como se verá, tiene más afinidad con la rigidez de la escultura del siglo VII que con las formas graciosas y flexibles del arte de la segunda mitad del V. Su estilo, deliberadamente arcaizante, está mucho más cerca de Homero que de Platón.

Según Diógenes Laercio (*Diog. Laert.* 1.16) Parménides compuso una sola obra, un poema del cual se han conservado 19 fragmentos con un total de 161 versos que han sobrevivido gracias a que fueron citados por autores posteriores, entre ellos por Simplicio, un neoplatónico del siglo VI d. C., en cuyo comentario a la *Física* de Aristóteles (Simpl., *In Phys.* 144.28) declara que transcribirá trozos del poema de Parménides porque las ediciones de este escrito se están poniendo cada vez más escasas.

El poema está escrito en hexámetros, el tipo de verso en que fueron compuestas la *Ilíada* y la *Odisea*, siendo empleado también por Hesíodo y, después de Parménides, por Empédocles de Agrigento. El ritmo solemne del hexámetro, además de evocar la poesía más noble del pasado, tiene la gran ventaja de facilitar la memorización. Esto explica quizá la extensa difusión de que parece haber gozado el poema durante los siglos V y IV a. C. a juzgar por las reacciones que suscitó en remotos confines del mundo helénico. Pero, como observaron Plutarco (*De Audiendo* 13.45a) y Cicerón (*Acad. Prior* 2.23.74), el hexámetro de Parménides es de cuestionable valor poético y ciertamente contribuye, por su extrema rigidez, a que numerosos pasajes resulten sumamente oscuros. No es exagerado decir que los versos más importantes desde el punto de vista filosófico son casi inin-

teligibles y que pese al enorme esfuerzo de comentaristas y eruditos nuestra comprensión de algunos de ellos es y seguirá siendo conjetural. Cuando sea relevante, procuraré señalar en el comentario el grado de confiabilidad de la traducción o de la interpretación que estoy ofreciendo.

En la antigüedad el poema de Parménides llevaba por título *Peri Fyseos*, "Sobre la Naturaleza". El término griego *fysis* puede denotar o bien el origen y la esencia de una cosa o bien el conjunto total de las cosas sometidas a generación y corrupción. Bajo ninguna de estas dos interpretaciones el supuesto título parece coincidir del todo con las ideas centrales del poema. Parménides habla de explicaciones físicas a las cuales no suscribe, pero no formula lo que considera su propio pensamiento como una búsqueda del constitutivo esencial de las cosas que nos rodean y, además, niega de plano que haya generación o corrupción. De allí que Simplicio se sintiera impelido a dar una explicación para esta aparente anomalía con respecto al título:

> "Meliso y Parménides ... ciertamente no discutieron en sus obras solamente las cosas que están por encima de la naturaleza sino también las cosas naturales. Tal vez por eso no renunciaron al título *Sobre la Naturaleza*." (*De Caelo* 556.25.)

Una evaluación crítica de esta explicación del título obviamente requiere una toma de posición frente a la interpretación neoplatonizante de Parménides que subyace al argumento de Simplicio con su parcial aceptación del mundo de los entes naturales. Pero no es necesario que nos adentremos aquí en el problema. La falta de coincidencia entre título y contenido en el caso de la obra de Parménides se puede explicar por otra vía. Aparentemente las obras filosóficas de los siglos VI y V a. C. no llevaban título alguno. Sabemos con certeza que al menos las obras escritas en prosa eran citadas haciendo referencia a las palabras con

que comenzaban. El título *Sobre la Naturaleza* en cambio parece haber sido asignado mucho después por los gramáticos alejandrinos a las obras de los pensadores que Aristóteles llamó "físicos" (*fysikoi*), es decir, a la casi totalidad de los presocráticos. En nuestra comprensión de Parménides debemos por lo tanto dejar de lado el título y proceder directamente al estudio de los fragmentos.

Notas

Parménides ciudadano de Elea: Diog. Laert. 9.21 (=A1); *Suda* s.v. Parmenides (=A2); Iámblico, *Vita Pyth.* 166 (=A4); Teofrasto *apud* Alex. Aphr., *In Metaph.* 31.7 (Hayduck) (=A7); Estrabón, 6.1.252 (=A12).

Cronología: Diog. Laert. 9.23 (=A1); *Diog. Laert.* 9.20 (=21 A1); *Diog. Laert.* 9.29 (=29 A1). El texto de Diógenes está incompleto en el lugar en que consigna la fecha. La palabra correspondiente a "septuagésima" falta en los manuscritos pero puede ser reconstruida a partir de *Suda* s.v. Zenón (=29 A2). Cf. Kirk-Raven [9] p. 286 n. 1. Para estudiar otras discusiones de la cronología, cf. *inter alia*, Burnet [41] p. 169-170; Tarán [10] p. 4.

Según dijo Antifón: Platón, Parm. 127 a (=A5). Láscaris [15] p. 8 hacia el final traduce: "Sus escritos (de ambos) los trajeron entonces por primera vez." El texto sin embargo dice claramente que se trata sólo de los escritos de Zenón (*auta* retomando *Zenonos grammaton*). Nada sabemos sobre la llegada a Atenas del poema de Parménides.

Parménides legislador: Estrabón 6.1.252 y Plut. *Adv. Col.* 32. 1126 a (=A12). Sobre otros presocráticos que actuaron en la vida pública cf. Heródoto 1.170 (Tales) (=11 A4); *Diog. Laert.* 8.3 (Pitágoras y los pitagóricos); *Diog. Laert.* 9.24 (Meliso de Samos) (=30 A1).

La fundación de Elea: Heródoto 1.163-167; N.G.L. Hammond, *A History of Greece*, Oxford: Clarendon Press, 1959, pp. 120-121.

Parménides discípulo de Jenófanes: Arist., *Met.* 1.5.986 b 22 (= A6); Platón, *Sof.* 242 c-d (= 21 A29). Cf. Kirk-Raven [9] p. 265. Las semejanzas y las diferencias entre el pensamiento de Jenófanes y el de Parménides han sido expuestas en la "Recapitulación de la vía de la verdad" dentro de mi comentario a B8.42-49 (*infra*, pp. 146-148).

Parménides discípulo de Ameínias: Diog. Laert. 9.21 (= A21). El hecho de que Ameínias haya sido clasificado como pitagórico por Diógenes (o sus fuentes) ha estimulado el estudio de las influencias pitagóricas en Parménides. Los resultados han sido, a juicio de diversos historiadores cuya opinión comparto, negativos. Cf. Hölscher [11] p. 64. Para una tesis opuesta a ésta cf. Raven [57]. El problema histórico más interesante es sin duda el de la relación entre Heráclito y Parménides. K. Reinhardt [46] p. 155 n. sostuvo que la doctrina de Heráclito es un intento de superar el dilema eleático. Aparte de la construcción especulativa subyacente, esta tesis se apoya en el convencimiento de que la expulsión de Hermodoro mencionada por Heráclito (22 B121) sólo pudo tener lugar después del año 478, es decir después de la derrota final de los persas. Pero, como señala Tarán [10] p. 4, el exilio de Hermodoro pudo también haber sido decretado entre los años 500 y 493. En todo caso muy pocos son los estudiosos que con Hölscher [11] p. 63 aceptan hoy la posición de Reinhardt. Por el contrario un gran número de investigadores ve en Parménides B6.4-9 y B7.1-5 una crítica a los enunciados de Heráclito. Cf. Bernays [38] p. 62 n.1; Untersteiner [8] p. CXII-CXVII. Hay otros, por cierto, que estiman que no hay en esos pasajes huella alguna de una crítica al pensador de Efeso. Cf. Owen [140] pp. 84-85 n.1. Por mi parte pienso que es tal vez Parménides quien reacciona contra Heráclito (cf. mi comentario a B6.8-9), pero como carecemos de toda información independiente que nos permita constatar esa relación, lo que tenemos entre manos resulta ser una hipótesis de frágil fundamento sobre la cual no conviene erigir ningún edificio por liviano que sea.

El contraste entre vida activa y vida contemplativa: cf. Platón, *Gorgias* 484 c - 486 c, aludiendo a Eurípides. El contraste entre ambas formas de vida parece haber surgido a fines del siglo v siendo aceptada por la academia donde la tesis del rey-filósofo expuesta en el libro 5 de la *República* representa un intento de superación de la antinomia. Cf. además W. Jaeger, "Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal", *Sitzungbericht der preussischen Akademie der Wissenschaften* 35 (1928) 390-421 (hay traducción castellana en apéndice a la traducción del *Aristóteles* de Jaeger); A. J. Festugière, *Contemplation et Vie Contemplative selon Platon*, Paris: Vrin, 1936.

Estilo arcaizante de Parménides: sobre el estilo de Parménides cf. Mourelatos [74] pp. 1-46, especialmente pp. 8-10 donde aparecen dos tablas en que se consignan pasajes en Homero (incluyendo los *Himnos Homéricos*) y en Parménides donde hay coincidencias de expresión.

Una sola obra: Diog. Laert. 1.16 (= A13); Simplicio, *In Phys.* 144.28 (= A21).

Hexámetro de Parménides: Plutarco, *De Audiendo* 13.45 a (= A16); Cicerón, *Acad. Prior.* 2.23.74 (= 21 A25). Esta última referencia se la debo a C. Láscaris quien, en su traducción, la intercala entre A16 y A17. Cf., además, Proclo, *In Tim.* 1.345.12 (= A17).

El término griego fysis: para estudiar la fijación posterior de estos sentidos cf. Aristóteles, *Met.* 5.4.1014b 35 (*fysis* como la esencia o principio del movimiento de un ente natural) y 1.6.987b 2, 4.3.1005a 33 (*fysis* como la totalidad de los entes naturales, un sentido que Aristóteles expresa añadiendo el adjetivo *hole*, "total"). Cf. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Graz, 1955, s.v. *fysis*.

La revolución clásica: cf. M. Robertson, *Greek Painting*, Geneva: Skira, 1959, pp. 111-165.

Títulos de obras en prosa: Diógenes Laercio (9.51-52) (= 80 A1) cita dos obras de Protágoras mencionando la respectiva frase inicial. Lo mismo vale para su referencia al escrito de Anaxágoras (*Diog. Laert.* 2.6) (= 59 A1). Cf. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, 1971, p. 235 n.1 y C. W. Müller, "Protagoras über die Götter", *Hermes* (1967) p. 145.

Título "Sobre la Naturaleza" aplicado a las obras de los fysikoi: cf. Kirk-Raven [9] p. 101.

B1

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι,
πέμπον, ἐπεί μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἣ κατὰ †πάντ' ἄστη† φέρει εἰδότα φῶτα·
τῆι φερόμην· τῆι γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.
ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἵει σύριγγος ἀυτὴν
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός
εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κλῆιδας ἀμοιβούς.

B1

El proemio

1 Las yeguas que (me) llevan tan lejos cuanto (mi) ánimo podría alcanzar,
2 (me) iban conduciendo luego de haberme guiado y puesto sobre el camino abundante en palabras
3 de la divinidad, que por todas las ciudades (?) lleva al hombre vidente.
4 Por él era llevado. Por él, en efecto, me llevaban las muy atentas yeguas
5 tirando del carro. Unas doncellas empero iban mostrando el camino.
6 El eje en los cubos emitía un sonido silbante
7 al ponerse incandescente —pues lo aceleraba un par de bien torneadas
8 ruedas, una por cada lado— cuando apresuraban la conducción
9 las doncellas Helíades que antes habían abandonado las mansiones de la Noche
10 hacia la luz y se habían quitado de la cabeza los velos con sus manos.
11 Allí están las puertas de las sendas de la Noche y del Día
12 enmarcadas por un dintel y un umbral de piedra.
13 Estas, etéreas, se cierran con enormes hojas
14 de las cuales la Justicia, pródiga en castigos, posee las llaves de usos alternos.

τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
γόμφοις καὶ περόνῃσιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους.
καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ' ὄντα.

15 A ella la aplacaron las doncellas con suaves palabras
16 persuadiéndola hábilmente de que para ellas el cerrojo asegurado
17 quitara pronto de las puertas. Estas, al abrirse,
18 produjeron un insondable hueco entre las hojas,
19 cuando giraron en sus goznes uno tras otro los ejes guarnecidos de bronce
20 y provistos de bisagras y pernos. Por allí, a través de ellas,
21 derechamente las doncellas condujeron por el ancho camino el carro y las yeguas.
22 La diosa me acogió con afecto y tomando mi diestra en la suya
23 se dirigió a mí y me habló de esta manera:
24 "Oh, joven, compañero de inmortales aurigas,
25 tú que con las yeguas que te llevan alcanzas hasta nuestra casa,
26 ¡salud! Pues no es un mal hado el que te ha inducido a seguir
27 este camino —que está, por cierto, fuera del transitar de los hombres—,
28 sino el Derecho y la Justicia. Es justo que lo aprendas todo,
29 tanto el corazón imperturbable de la persuasiva verdad
30 como las opiniones de los mortales, en las cuales no hay creencia verdadera.
31 No obstante aprenderás también esto: como las apariencias
32 habrían tenido que existir genuinamente, siendo en todo (momento) la totalidad de las cosas.

Comentario

B1.1-10

Al inicio de la recitación o de la lectura en voz alta del Poema el auditor se encuentra sin mayores explicaciones ante la narración en primera persona de un viaje que ya se ha iniciado. El narrador y viajero es Parménides mismo.

La escena contiene elementos fácilmente identificables para un griego de la época arcaica familiarizado con la poesía épica. Parménides va en un carro tirado por dos yeguas, a la usanza de los héroes homéricos. Estas lo van transportando tan lejos como su *thymos*, su ánimo o impulso vital, su voluntad, podría alcanzar. Dada la semejanza entre B1.1 y B1.25 ésta bien podría ser una alusión —velada a estas alturas— al destino último del viaje: las cabalgaduras lo encaminan hacia un lugar lejano que es el objeto último de sus aspiraciones. Esto está ocurriendo, como lo indica el verso B1.2, *después* de haber sido llevado hasta el camino que ahora transita. Hay entonces dos etapas en el trayecto: una en que Parménides es conducido hacia el camino y otra en que ya va por el camino. Este último es caracterizado de tres maneras. Es un camino *polyfemos*, "multidiciente", un camino que comunica muchas *femai*, muchas "noticias". Quien lo recorre se informa, adquiere conocimientos. El camino es, además, *daimonos*, "de una divinidad", es decir conduce a una divinidad tal como "la senda de la persuasión" (B2.4) es la que lleva a la persuasión. La palabra *daimon* podría ser masculina o femenina de modo que no sabemos aún si Parménides llegará

ante la presencia de un dios o de una diosa. Su identidad será revelada, y sólo parcialmente, más adelante. Se trata, por último, de un camino que lleva al *eidos fos*, al "varón vidente", al "iniciado" en el sentido que tiene esta expresión en el contexto de ritos de iniciación como los del santuario de Eleusis. El iniciado es alguien que ha pasado ya por ciertas purificaciones o ritos preparatorios y está por lo tanto en condiciones de recibir la revelación que se le ha prometido. Parménides, al enfatizar que va recorriendo precisamente ese camino ("por él era llevado"), indica que la suya es también una experiencia de iniciación, que él también recibirá una revelación.

Se dice, además, que el camino lleva al vidente "por todas las ciudades". Estas palabras sin embargo no tienen respaldo alguno en los manuscritos en que se basa nuestro texto del proemio. Estos contienen una expresión ininteligible y hasta ahora no ha sido propuesta una conjetura satisfactoria para enmendar el pasaje. Si a falta de algo mejor aceptamos las palabras antes mencionadas, habrá que entenderlas como una indicación de que el camino de la divinidad atraviesa por los lugares en que viven los mortales para ir aún más allá. Se encuentra fuera del transitar habitual de los hombres (B1.27).

Poco a poco se han ido introduciendo elementos que le confieren al viaje de Parménides un carácter extraordinario. Las yeguas son *polyfrastoi*, un adjetivo cuyo sentido exacto no está claro pero que probablemente implica que aquéllas atienden a las indicaciones que se les da. Pero no es Parménides quien les indica la dirección que deben seguir. Tampoco ejerce esta función un auriga o cochero, de pie al lado del pasajero, como era costumbre en los tiempos homéricos. El camino lo van señalando aquí unas doncellas que más adelante (B1.9) serán llamadas "Helíades", hijas de Helios, el Sol. Parménides es conducido pasivamente a un lugar al cual, como vimos, aspira a llegar.

El carruaje avanza a gran velocidad. El eje se pone incandescente y emite un sonido agudo. Aunque no hay una

indicación explícita en este sentido, la alta velocidad parece indicar que Parménides viaja a plena luz del día, pues en un mundo sin luz artificial ni caminos bien demarcados sólo se puede avanzar muy lentamente en la oscuridad. Esta conjetura, de escaso valor tomada aisladamente, adquiere cierta plausibilidad si se consideran los versos inmediatamente siguientes (B1.8-10).

El carro aumenta la velocidad, literalmente, "cada vez que se apresuraban a conducir (*pempein*) (¿me?) las doncellas Helíades". La imagen que esa versión evoca es algo confusa pues implicaría que las doncellas se apartan ocasionalmente de Parménides para luego apresurarse a volver a él. Probablemente lo que el proemio trata de decir sin lograrlo plenamente por la rigidez del hexámetro es que hay momentos en que las jóvenes apresuran la marcha del cortejo (*pompe*). Son esos los instantes en que el eje chirría y echa chispas.

De las doncellas se nos dice que han abandonado las mansiones de la Noche y que se han quitado los velos que cubrían sus cabezas. Este segundo gesto lo analizaré más adelante. El abandono del palacio de la Noche es descrito mediante una forma verbal (*pro-lipousai*) cuyo prefijo contiene una precisión cronológica que sugiere que las doncellas, *antes* de asumir la tarea de conducir a Parménides, han salido del lugar donde se encontraban originalmente. El texto añade: "hacia la luz". Esta locución adverbial podría modificar el verbo *pempein* que apareció dos versos antes (B1.8) indicando así la dirección del viaje del cortejo. Pero resulta más natural que esta expresión afecte a la forma verbal más cercana (*prolipousai*). Si esta observación es correcta —y hay pasajes en otros autores que la confirman— son las doncellas las que han salido hacia el ámbito de la luz para ir al encuentro de Parménides. Este por consiguiente no es quien emerge "hacia la luz", sino que se halla originalmente sobre la tierra, a plena luz del día.

Insisto en este último punto porque hasta ahora casi todos los comentaristas han pensado que Parménides viaja de las tinieblas hacia la luz. Veremos que una vez reconstruido el contexto mitológico del proemio dicha interpretación pierde toda plausibilidad.

El contexto mitológico

La aparición del nombre de las doncellas y la referencia a las mansiones de la Noche permiten iniciar la identificación de las alusiones mitológicas que nos dan la clave para entender el proemio.

Las Helíades —tres en el drama de Esquilo del mismo nombre, posiblemente siete en Hesíodo— nos remiten al mito de Helios, quien fuera más tarde identificado con el dios Apolo. Para explicar la salida del sol por el oriente luego de haberse puesto por el poniente, los griegos concibieron la idea de que el Sol navega de noche por el Océano, un río circular que rodea la planicie terrestre. La circunnavegación se efectúa de oeste a este en un recipiente de oro donde caben también su carro y sus caballos.

Stesijoros, un poeta nacido a mediados del siglo V a. C. en Himera, Sicilia, nos trasmite una variante del mito:

> "Helios, el hijo de Hyperión, descendió
> a su dorada copa a fin de que, habiendo
> atravesado el Océano,
> pudiese llegar hasta las profundidades de
> la sagrada y oscura Noche
> hasta su madre, su legítima esposa y sus
> queridos hijos."

En esta versión, como puede apreciarse, hay un lugar, allende el Océano, quizá subterráneo (cf. *benthea*, "profundidades"), donde vive la familia de Helios. Aunque no queda del todo claro, es posible que Stesijoros identifique aquí a la madre del Sol con la Noche, retomando un parentesco

que aparece también sugerido en Hesíodo. En efecto, en la presentación hesiódica del origen de los dioses la Noche engendra al Eter (el elemento incandescente de las partes superiores de la bóveda celestial) y al Día, es decir en esta concepción es la potencia de la oscuridad la que engendra la luz.

La derivación genealógica recién aludida se encuentra en la *Teogonía*, una obra compuesta hacia el año 700 a. C., que contiene la única referencia a la casa de la Noche que ha llegado hasta nosotros aparte de la mención en Parménides. Por otra parte, las coincidencias de vocabulario y de dicción entre la *Teogonía* y el Proemio son tan manifiestas que resulta difícil evitar la conclusión de que Parménides utilizó conscientemente el poema hesiódico. Lo mismo vale, aunque en grado menor, para ciertos pasajes homéricos.

Observemos más en detalle el pasaje de Hesíodo sobre cuyo trasfondo debe entenderse, a mi juicio, el viaje de Parménides. Luego de narrar la lucha entre los titanes y los dioses olímpicos, Hesíodo describe el amplio espacio subterráneo al cual los titanes quedan confinados por orden de Zeus luego de su derrota:

> "Es un enorme hueco (*jasma*) y en todo un año no llegaría a su fondo quien traspusiera sus puertas, sino que sería llevado de acá para allá por una impetuosa tempestad. Y hasta para los dioses inmortales es horrible este prodigio (?). Y las moradas horribles de la oscura Noche se yerguen (allí), cubiertas de sombrías nubes. Delante de las puertas el hijo de Iapeto (=Atlas), de pie, sostiene el ancho cielo (*Ouranos*) con su cabeza y con sus brazos infatigables, lleno de vigor. Y la Noche (*Nyx*) y el Día (*Hemera*, femenino en griego, de allí la combinación de dos femeninos en el resto de la cita), pasando cerca la una de la otra y saludándose trasponen alternativamente el gran umbral de bronce.
>
> Una de ellas desciende hacia adentro mientras la otra se acerca a las puertas (para salir). Jamás la casa las encierra a ambas, sino que cuando una está fuera dando vueltas sobre la tierra, la otra siempre permanece dentro de la casa esperando que llegue la hora de su partida (de su *hodos*, de su vía o camino). Una de ellas trae la luz penetrante a quienes viven sobre la tierra, la otra, la peligrosa Noche, trae en sus manos al sueño *(Hypnos)*, hermano de la muerte (*Thanatos*, masculino en griego), envuelta (i. e. la Noche) en una nube negra. Allí tienen su casa los hijos de la oscura Noche, el Sueño y la Muerte, dioses terribles. Jamás los ilumina con sus rayos Helios resplandeciente, ya sea ascendiendo al cielo o descendiendo de él." (740-762.)

La geografía mitológica que este pasaje supone es, a grandes rasgos, la siguiente: bajo la superficie circular de la tierra hay un enorme hueco, posiblemente de las mismas dimensiones que la bóveda celeste, donde se encuentra la casa de la Noche. A esta región se accede atravesando una gran puerta delante de la cual está Atlas. La misión de éste consiste en sostener el borde de la bóveda celestial, que Hesíodo imagina sólida y de bronce, proveyendo de este modo el espacio requerido para que el Sol pueda salir sin incendiar la tierra. Al ingresar el Sol (o el Día) al lugar subterráneo no lo ilumina sino que éste permanece oscuro en perfecta coherencia con la idea de que allí habitan el Sueño y la Muerte, potencias naturalmente ligadas a las tinieblas. No se especifica empero el modo como se logra neutralizar el efecto normal de los rayos solares. Al des-

cender el Sol o, más exactamente, el Día, se cruza con la Noche quien atraviesa el umbral en dirección opuesta. Aquí Hesíodo parece inspirarse en un pasaje de la *Odisea* (10.82-86) que alude al país de los lestrigones,

> "donde el pastor que lleva de vuelta su rebaño saluda al que va saliendo con el suyo y éste le responde. Allí un hombre que jamás durmiera podría ganar dos sueldos: uno cuidando bueyes y otro pastoreando blancas ovejas, pues allí están cerca las sendas de la noche y del día".

Estas líneas contienen una vaga referencia a las regiones del norte de Europa donde en verano el intervalo entre la caída de la noche y el comienzo del día es tan breve que el pastor que regresa por la tarde se cruza con el que sale por la mañana. Lo interesante es que en Hesíodo los desplazamientos de la Noche y del Día, potencias que han sido personificadas, corresponden exactamente a los movimientos de los pastores homéricos.

Antes de aplicar de lleno estas consideraciones a la comprensión de Parménides convendría completar la interpretación de los versos B1.8-10 a la luz del contexto mitológico que se ha ido develando ante nuestra vista.

Las hijas del Sol antes de proceder a escoltar a Parménides han hecho abandono de las mansiones de la Noche, vale decir del lugar en que habitan con su padre. Al emerger se quitan los velos que cubren sus cabezas mientras están allí. Si tomamos en cuenta que en griego *aktines*, "rayos", es femenino y fácilmente asociable con "las hijas del Sol", tenemos una imagen perfectamente coherente con el texto de Hesíodo: mientras están en la casa de la Noche las Helíades permanecen veladas para no iluminar el oscuro y tenebroso antro. Por otra parte, es el proceso de personificación mitológica el que hace posible que Helios y las Helíades puedan encontrarse en lugares distintos, un supuesto necesario si éstas han de ir *eis faos*, "hacia la luz". A plena luz, entonces, conducen a Parménides al lugar donde el cielo toca con sus bordes la plana tierra.

B1.11-21

"Allí están las puertas de las sendas de la Noche y del Día." Llama la atención en este verso que, al igual que en la *Teogonía*, se establezca una estrecha vinculación entre las puertas y la mansión de la Noche, pues el adverbio de lugar "allí" se refiere con toda probabilidad al lugar que acaba de ser mencionado dos versos antes. Además, aparece reproducido casi textualmente el último verso del pasaje de la *Odisea* citado hace un momento (*Od.* 10.86). De ahí que podamos concluir que, contrariamente a lo que han pensado la mayoría de los intérpretes, no se trata en este verso de un camino oscuro separado de otro luminoso por un portón que Parménides atravesaría hacia la luz, es decir no estaríamos ante una creación libre de la imaginación parmenídea, sino ante una realidad mitológica perfectamente identificable y familiar para el auditorio de Parménides. Las sendas de la Noche y del Día no son dos caminos físicamente separados y distintos, sino un mismo trayecto o jornada recorrido sucesivamente por las dos entidades cósmicas.

Las puertas que éstas trasponen son descritas con lujo de detalles. En Parménides el umbral y el dintel son de piedra, el elemento terrestre por excelencia, en Hesíodo, de bronce, el metal de su arquitectura cósmica. Pero Parménides las llama también "etéreas", un atributo difícil de conciliar a primera vista con su carácter pétreo pues estamos acostumbrados a pensar el éter como el elemento incandescente de la parte superior del cielo. En realidad, para los griegos de esta época el éter es la capa de aire que subyace a la cúpula celestial y por lo tanto se extiende también a los bordes de dicha cúpula. El que las puertas sean llamadas "etéreas" no las sitúa necesariamente en el cenit. La combinación de éter y piedra parece más bien

reiterar la noción de que las puertas se encuentran en un punto de intersección del cielo y de la tierra.

Las puertas parmenídeas están, además, cerradas por grandes hojas cuyo mecanismo para mantenerlas acerrojadas es descrito como "llaves de usos alternos". El adjetivo es aquí *amoibous* y adquiere un sentido bastante transparente a la luz de *Teogonía* 749: allí el Día y la Noche cruzan alternativamente (*ameibomenai*) el umbral de bronce. En Parménides a las puertas se les quita el cerrojo alternativamente para dejarlas pasar. Quien guarda esas llaves es Dike, la justicia cósmica que señala a cada cosa su tiempo y lugar y por ende también a la luz y las tinieblas la hora de su salida. Ella es *polypoinos*, "pródiga en castigos", pues se apresura a castigar a quien no se ciña a los límites que le ha señalado. Un fragmento de Heráclito (22 B94) corrobora esta función de Dike en Parménides: "Helios no habrá de trasgredir sus límites, de lo contrario las Erynias, servidoras de Dike, lo encontrarán", es decir las Furias lo perseguirán para castigarlo, como a Orestes en las *Euménides* de Esquilo.

Dike, entonces, cuida de que las puertas se abran y se cierren a su debido tiempo. Hasta ella llegan Parménides y las doncellas en un momento en que se encuentran cerradas y con el cerrojo asegurado, en un momento en que el Día está afuera y la Noche adentro, a juzgar por la indicación previa de que las doncellas han salido hacia la luz. Dike requiere ser persuadida de que abra porque la llegada del carro no coincide con el relevo normal del acaecer cotidiano. Permitirle entrar es un hecho excepcional, pero no contrario al orden del universo, como dirá el verso B1.28.

Dike quita el cerrojo y las hojas de las puertas se abren una tras otra, tal como cabría esperar dado su peso. Además de su tamaño hay que recordar que están revestidas de bronce y de otros elementos metálicos.

Quien haya visto la entrada del Tesoro de Atreo en Micenas, una tumba real que probablemente data de mediados del segundo milenio a. C., podrá formarse una imagen aproximada de las puertas parmenídeas. En efecto, la tumba o *tholos* de Micenas tiene un camino o *dromos* que conduce a una alta puerta con umbral y dintel de piedra (este último pesa más de cien toneladas). Las hojas eran altísimas para la época y giraban gracias a que sus ejes estaban insertados en sendos orificios en el umbral y en el dintel. Los arqueólogos conjeturan además que eran de madera y que estaban guarnecidas de bronce.

Las puertas del poema de Parménides al abrirse dejan al descubierto *jasm'ajanes*, "un insondable hueco", más literalmente "un insondable bostezo", un espacio descrito mediante la misma palabra (*jasma*) empleada por Hesíodo (*Teog.* 740) para presentar el mundo subterráneo. El paralelismo sugiere entonces que Parménides alude aquí al gran espacio que en la geografía mitológica se extiende bajo la tierra, donde, como vimos, se encuentra la residencia de la Noche. Hacia ella avanzan ahora el carro y las cabalgaduras por un ancho y recto camino luego de franquear las puertas.

B1.22-28a

Una diosa recibe a Parménides. Se habla de ella como de "la" diosa, sin que su nombre sea mencionado. Esto no es anormal. Para los atenienses, por ejemplo, Atenea era simplemente *la* diosa. Además, el iniciado no revela el nombre de la divinidad. Pero, ¿quién es aquí la diosa? Lo que está fuera de duda es que la diosa cuyas palabras se citan aquí no puede ser Dike pues ésta es mencionada explícitamente en tercera persona (B1.28). La mejor conjetura, a mi juicio, acerca de la identidad de la diosa innominada es la sugerida por la conjunción de los versos 9 y 25 del proemio: si la diosa le da la bienvenida a Parménides a su casa y esa casa ha sido llamada antes "mansiones de la Noche", lo más probable es que se trate de la Noche misma.

A estas alturas es posible discernir en Parménides una instancia de la tendencia griega a recibir la herencia mítica sometiéndola no obstante a profundas transformaciones, un proceso que alcanza su culminación en las tragedias del período clásico. De lugar terrible, el mundo subterráneo se ha transformado en manos de Parménides en un lugar propicio. La Noche en Hesíodo es peligrosa, viaja envuelta en una nube negra y lleva consigo a la Muerte. Para Parménides es una divinidad benevolente que lo acoge tomándolo de la mano y dirigiéndole el apelativo *koure*, el vocativo del masculino correspondiente a *kourai*, "doncellas" dentro de la expresión "doncellas Helíades". Si bien un *kouros*, "doncel", es en el período arcaico de la escultura griega una estatua de un joven sonriente representado en forma algo rígida con un pie adelantado y los brazos paralelos al tronco, no parece que aquí pueda inferirse que Parménides haya sido joven en el momento de la experiencia narrada. La palabra *kouros* parece sugerir más bien que hay un nexo especial entre un hombre y una divinidad que lo acoge en su santuario. La mayor parte de las esculturas de *kouroi* griegos que han sobrevivido parecen haber tenido una función votiva de este tipo.

La diosa no sólo saluda a Parménides con una cierta cordialidad sino que le ofrece una razón para desterrar todo temor: no ha sido conducido hasta allí por una *moira kake*, "una mala porción", "un mal hado", vale decir, la muerte, que es el conducto normal de acceso al mundo subterráneo. Ha llegado impulsado por Themis y Dike, por las potencias que encarnan la noción de justicia y que aquí no aparecen diferenciadas. Themis por su etimología (de *tithemi*, "poner", "establecer") y Dike por lo que se dijo de ella antes, apuntan al orden establecido y sagrado del universo.

Ese mismo orden determina también que Parménides sea depositario de una revelación anunciada en los versos que vienen a continuación (B1.28b-32) y expuesta en el resto del poema. Antes de examinar su contenido —que es coextensivo con la filosofía de Parménides— examinaremos brevemente la significación del proemio en su conjunto.

Significado del proemio

Como veremos más adelante, el resto de los fragmentos de Parménides es, desde diversos puntos de vista, radicalmente distinto del que hemos encontrado hasta ahora. El contenido de la mayor parte de ellos es altamente abstracto generándose así una seria dificultad para la comprensión del poema como un todo. ¿Cuáles fueron las intenciones de Parménides cuando a la exposición de un pensamiento que ha llegado a ser paradigmático para el pensar racional antepuso un prólogo lleno de referencias a objetos —reales o mitológicos— estrictamente particulares y concretos? ¿Por qué hablar de un carro, de caballos, puertas, goznes, etc.?

La más generalizada respuesta a estas preguntas consiste en ver en el proemio una introducción simbólica a lo que viene a continuación. El proemio, en efecto, tendría la función de sugerir o anticipar los distintos aspectos de la doctrina propiamente filosófica. Esta manera de entenderlo fue llevada hasta un extremo por Sexto Empírico, el filósofo del siglo III d. C., a quien debemos la conservación de los primeros 30 versos del poema. Según Sexto (*Adv. Math.* VII.112-114), los caballos son los impulsos irracionales y los apetitos del alma, el camino de la diosa es el camino de la investigación racional, las doncellas son los sentidos, las ruedas del carro los oídos, Dike la razón, etc. Estas equivalencias suponen un uso de la convención literaria denominada "alegoría" de la cual empero no encontramos huellas en los hábitos literarios de la época de Parménides. Es en el *Fedro* de Platón (246a y ss.) donde encontramos un uso alegórico del carro con dos caballos y un auriga, pero allí se dan indicaciones precisas que permiten entender que las cabalgaduras y el cochero corresponden a

las distintas potencias del alma tripartita. El caballo negro representa los apetitos de la sensualidad (*epithymia*), el blanco el ánimo que se manifiesta en la ira o el arrojo (*thymos*), en tanto que el auriga personifica los dictámenes de la razón (*logos*) (cf. *República*, Libro 4, *passim*).

En Parménides no hemos encontrado ninguna indicación de esta índole, ningún indicio de que los objetos y seres mencionados correspondan a otras cosas o de que esté hablando de su alma y no de sí mismo. No es extraño entonces que esta interpretación no encuentre hoy adeptos entre los investigadores.

Muchos de ellos han reconocido por otra parte que el proemio de Parménides equivale en cierto modo a la invocación de la o las musas con que Homero, Hesíodo y otros poetas iniciaban su canto. Esta sería una prueba más del carácter arcaizante del poema, de su deliberada y clara intención de situarse en la tradición épica y didáctica. Pero lamentablemente la inercia natural de los esquemas una vez que han sido concebidos, ha llevado a combinar esta constatación con la tendencia anterior. Parménides habría recibido una revelación de una diosa, tal como Homero la recibe de su musa, pero esto no obsta para considerar el viaje mismo como un símbolo de la proeza de la razón filosófica. Los caminos de la noche y del día que la mente recorrería sucesivamente serían las etapas que recorre la razón de la ignorancia al conocimiento. Esta visión puede incluso refinarse hasta el punto de descubrir referencias precisas a las vías —a dos o tres de ellas— que luego serían explicitadas mediante un lenguaje filosófico directo.

La interpretación del proemio que acabo de proponer sugiere que esta tendencia ecléctica también debe ser abandonada. Las alusiones a un contexto mitológico atestiguado por otros escritores y por ende vigente como marco de supuestos comunes socava las premisas de la interpretación alegorizante, salvo que se quiera argumentar que el lenguaje mítico era usado habitualmente en la Grecia arcaica como un ropaje para hablar de realidades que podían ser

objeto de referencia en términos no míticos. Esto último me parece obviamente insostenible.

El golpe de gracia a la tesis de que el proemio es una compleja metáfora que representa el avance del pensamiento racional lo asesta sin duda la constatación de que Parménides no viaja de las tinieblas hacia la luz. ¿Qué sentido tiene como alegoría del pensamiento un viaje hasta el extremo de la tierra para atravesar las puertas que a diario trasponen la Noche y el Día ingresando desde allí a un lugar donde jamás penetra la luz?

Parménides no es el único en relatar un viaje como éste. Según Homero, Odiseo visitó el misterioso mundo de los muertos (*Od.* 11). También de Epiménides, de Orfeo y de Pitágoras se narra que atravesaron por la experiencia de una *katabasis*, o "descenso" a las entrañas de la tierra. La búsqueda de paralelos literarios puede llevarnos incluso más allá de los confines del mundo helénico. En el poema mesopotámico de Gilgamesh hay una revelación en circunstancias parecidas, especialmente en lo referente a la entrada del héroe a un mundo de oscuridad y tinieblas.

Recordemos por un momento la conjetura introducida para identificar a la diosa que acoge a Parménides, a la diosa que se refiere a las mansiones de la Noche como "nuestra casa". Puesto que en Hesíodo el Día y la Noche no cohabitan juntas y el viaje hacia la luz indica que el Día está afuera, fue posible concluir que la diosa en cuestión es *Nyx*, la Noche. En la *Teogonía* ella es una de las divinidades primeras y originarias, nacida directamente de *Jaos*, el espacio o hueco o bostezo que es el origen último de todos los dioses (*Teog.* 116 ss.). La Noche ocupa además una posición destacada en el resto de la *Teogonía* y su progenie es descrita con lujo de detalles.

Por un proceso cuyas vicisitudes desconocemos, la Noche pasó incluso a ser ella misma el origen primero del universo en ciertas cosmogonías que florecieron en los siglos VI y V a. C. De éstas estamos informados gracias a unas breves alusiones en los escritos de Aristóteles quien las

consideraba lo suficientemente difundidas como teorías sobre el origen del mundo como para incluirlas entre las posiciones que se ve forzado a rechazar en el momento de defender su propia tesis sobre el tipo de relación que impera entre la causa primera y el mundo. Si Parménides estaba familiarizado con estas ideas cosmogónicas que la tradición posterior ha asociado con Orfeo, Museo y Epiménides, a quienes, como vimos, se les atribuía también experiencias como la narrada por Parménides, entonces es altamente probable que haya que interpretar el viaje de Parménides como conducente al origen último del cosmos, a la fuente última de todo lo que hay. ¿Qué mayor autoridad podría invocarse para la revelación que viene a continuación?

Parménides, entonces, parece querer expresar lo que muchos shamanes, profetas y poetas de distintas culturas han querido también comunicar: que han tenido una experiencia fuera de lo común, una inspiración o misteriosa revelación y que si cantan o profetizan no lo hacen desde sus propios y limitados recursos, sino a partir de una fuerza superior que les concede una peculiar clarividencia. Hasta qué punto estamos ante la expresión de una experiencia genuina o ante un mero recurso literario es algo difícil de discernir. En todo caso no debemos proyectar anacrónicamente sobre el pasado nuestro propio escepticismo. Numerosos testimonios parecen indicar que experiencias de este tipo son posibles y que el esfuerzo por comunicarlas implica necesariamente el uso de lenguaje poético y simbólico, pero lo simbolizado ciertamente no son los procesos del pensamiento racional.

¿Cuál es el contenido de la revelación de la cual se sabe depositario Parménides?

B1.28b-32

Parménides ha de aprenderlo todo, anuncia la diosa, y la totalidad de lo que es susceptible de ser aprendido comprende dos cosas: (1) la verdad y (2) las opiniones de los mortales. En éstas no hay *pistis alethes*, "credibilidad verdadera", "verdadera convicción", es decir, debido a su falsedad no infunden creencias en las cuales se pueda confiar, no son dignas de confianza. Por el contrario, el *etor*, el "corazón" o centro vital de la verdad es imperturbable, invariable y, además, *eupeitheos*, "bien persuasivo", convincente y confiable. El contraste no puede ser más tajante y en ello hay tal vez una reminiscencia hesiódica. En efecto, las musas que inspiran a Hesíodo cuando pastoreaba ganado en el monte Helicón le dicen abiertamente:

> "Sabemos decir muchas cosas falsas, semejantes a las verdaderas,
> sabemos también, cuando queremos, enunciar verdades."
>
> (*Teog.* 27-28.)

Pero en Parménides la introducción del contenido dicotómico de la revelación va seguida de dos versos que pueden ser calificados, sin exageración, como los más oscuros del legado eleático. A mi juicio ninguna de las aclaraciones que se han propuesto hasta ahora es del todo satisfactoria y tampoco lo es la esbozada aquí. El problema no aflora por cierto en mi traducción porque, como sucede a menudo, al traducir he debido hacer ya ciertas opciones hermenéuticas.

Las dificultades radican en que lo que a primera vista parece decir la diosa contradice de plano tanto lo que ella misma acaba de decir como lo que tratará de probar en B8. En efecto, ella ha manifestado recién que las opiniones de los mortales no merecen confianza, que no contienen *pistis alethes*, "verdadera credibilidad". A estas opiniones (*doxai*) son correlativas *ta dokounta*, "las cosas que les parecen o aparecen (a ellos, a los mortales)", "las apariencias", las cuales carecerán de realidad precisamente en la

medida en que no hay nada en las opiniones que merezca verdadera confianza. Los versos B1.31-32, por el contrario, parecerían atribuirles una existencia genuina, auténtica, una existencia que tiene las características de un hombre *dokimos*, de un hombre que ha sido sometido a prueba y ha salido airoso. Las apariencias existirían *dokimos*, "en forma probada", "de manera genuina", constituyendo la totalidad de las cosas que son o que existen, sin que quede un espacio para algo diferente de ellas. Esta tesis de que las apariencias serían la totalidad de lo que hay podría estar reforzada por la expresión *dia pantos*, "por todo", "del todo", sin embargo su uso más frecuente tiene una connotación cronológica: "en todo momento", "en todo tiempo". Esto último agrega algo importante a la línea de interpretación expuesta hasta aquí: las apariencias, a lo largo de su existencia temporal, es decir, a lo largo de la totalidad del tiempo, constituyen la totalidad de lo que hay.

Si esta interpretación fuese correcta se estaría concediendo al mundo de las apariencias no ya una realidad derivada o secundaria, sino algo mucho más contundente. Se estaría afirmando su plena y excluyente realidad en el tiempo. Pero esto, como veremos más adelante, contradice de plano lo que sostendrá Parménides especialmente en los fragmentos B6, B7 y B8, de modo que estaríamos ante una contradicción fundamental e insuperable en el punto de partida de su pensamiento.

Una vía de solución —cuyo carácter precario no debe minimizarse— consiste en leer en forma verbal impersonal *jren* al comienzo del verso 32 no como expresando una necesidad en el pasado, lo que arroja la interpretación recién expuesta, sino como una forma contrafáctica: "habría sido necesario que", "habrían tenido que". El verso apunta entonces no a algo que ocurrió necesariamente, sino a algo que necesariamente habría ocurrido si se hubiesen cumplido ciertas condiciones.

La diosa en consecuencia estaría ofreciendo a Parménides una revelación tanto de la verdad como de lo que erróneamente piensan los hombres. Pero de las opiniones de los mortales habrá no sólo una *exposición* sino también una *explicación*: Parménides será instruido también en lo que habría tenido que ocurrir para que las apariencias hubiesen existido en forma genuina y hubiesen constituido la totalidad de las cosas que son. Esta condición necesaria para su existencia es la existencia de una multiplicidad elemental, de dos formas iniciales y generadoras de lo demás. Pero esto último, según Parménides, es imposible. Volveremos sobre este punto en el comentario a B8.53-54 (pp. 151-162).

Notas

Fuentes de B1:

B1.1-30	Sexto Empírico, *Adv. Math.* 7.111.
B1.28b-32	Simplicio, *De Caelo* 557.25.
B1.28-30	Diógenes Laercio, 9.22.
B1.29-30	Proclo, *In Tim.* 1.345.15-16; Clemente de Alejandría, *Strom.* 2.366.16-17; Plutarco, *Adv. Col.* 1114.

Variantes:

B1.3	*daimonos* Sexto.
	daimones (i.e. las doncellas Helíades) Stein, Wilamowitz, DK.
	pant'aste DK basándose en una lectura errónea del manuscrito N de Sexto.
	pant'ate N, *pantate* L, *panta te* Es.
B1.29	*eupeitheos* Sexto, Plutarco, Clemente, Diógenes Laercio.
	eukykleos Simplicio, DK.
B1.32	*per onta* MSS D E F de Simplicio.
	peronta (con omega) MS A de Simplicio, DK.

Las yeguas: Sexto Empírico (7.111 = A1) nos dice que el poema comenzaba con este verso de modo que no cabe conjeturar si habría habido una introducción o explicación previa. Sobre el uso de yeguas en las carreras de carros, cf. Tarán [10] p. 9 y la referencia a Píndaro, *Pyth.* 2.8. Dado que Parménides utiliza conscientemente material homérico (como señalé, Mourelatos [74] p. 9 ha contado 19 paralelos literales y 26 paralelos aproximados entre el texto de Parménides y los poemas homéricos, incluyendo los *Himnos Homéricos*) es probable que se trate aquí de un carro tirado por dos caballos y no por cuatro como era usual más tarde, p. ej., en los juegos olímpicos. Cf. J. Swadling, *The Ancient Olympic Games*, London: British Museum Publications, 1980, pp. 66-70.

Thymos: gramaticalmente podría tratarse del ánimo de Parménides o del de los caballos. Esto último es improbable porque en B1.25 el sujeto de un participio del mismo verbo que es utilizado aquí (*ikanon* "alcanzar") es claramente Parménides y no las yeguas. Sobre *thymos*, *psyje* y *noos* como diferentes aspectos de la parte psíquica del ser humano en Homero, véase B. Snell [63] Cap. 1.

Polyfemos: García Bacca y Láscaris traducen "renombrado", Gaos y Montero Moliner "famoso". Contra estas traducciones véase lo argumentado en H. Fränkel [64] p. 159 n.4 y Tarán [10] p. 10. Cf. además el estudio de Eggers Lan [137].

Feme no significa "fama" en griego arcaico sino "palabra enunciada por los dioses", "dicho profético", "discurso significativo", cf. Liddell-Scott [224] s. v. *feme*.

Daimonos: DK leen *daimones* aceptando así una conjetura de Stein basada en una errónea afirmación de Wilamowitz, según la cual en griego no sería posible usar *hodos daimonos* para designar el camino que conduce hacia la diosa (U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Glaube der Hellenen*, I, 1931, p. 367.1). Compárese sin embargo *theon keleuthos*, "senda de los dioses", vale decir la senda que conduce al Olimpo en *Il.* 3.406-407. Cf. además Burkert [174] p. 4 n.9. Albertelli [18] p. 122 n.6 sigue a Wilamowitz y ve por lo tanto aquí una referencia a las doncellas que aparecen en B1.9. Con la mayor parte de los editores recientes retengo la lectura de Sexto, pero contra Cornford [62] p. 118 n.1 dudo que pueda tratarse de una referencia al Sol pues éste no aparece mencionado explícitamente en el texto. La referencia a la divinidad que acogerá más adelante a Parménides (B1.22) parece ser la más natural.

Eidos fos: quienes interpretan el proemio como una prefiguración simbólica de la teoría parmenídea del conocimiento (p. ej., H. Fränkel) suelen ver en esta descripción una alusión al conocimiento filosófico. Fränkel [64] p. 160 glosa de la siguiente manera: "Yo viajaba por el camino de la presentación mental, que abre todo lugar distante al hombre que sabe", situándose así muy cerca de la interpretación alegorizante de Sexto. Siguiendo a Diels [4] p. 49 y a Bowra [101] p. 50, Burkert [174] p. 5 ha argumentado que el participio *eidos* sin complemento directo denota al iniciado en los misterios en al menos tres pasajes relevantes de obras de otros autores: Eurípides (?), *Rhes.* 973, Andócides, *De Myst.* 30 y Aristófanes, *Nubes* 1241.

Por todas las ciudades: cf. la comunicación de Coxon [165] p. 69 en el sentido de que el manuscrito N de Sexto (= Laurentianus 85.19), el único manuscrito al cual se le atribuía la lectura *kata pant'aste*, tiene en realidad *pant'ate*, una expresión sin sentido.

Polyfrastoi: Eggers Lan y Juliá traducen "muy conocedoras", una lectura adoptada por diversos traductores y avalada por DK ("vielverstandigen"). Sin embargo Mourelatos [74] p. 22 y n.33 arguye en forma convincente que este adjetivo verbal —que no encontramos en ningún otro texto antiguo— deriva de la voz media o pasiva del verbo *frazo* que en la épica significa "indicar", "mostrar". Las yeguas estarían entonces acostumbradas a recibir muchas indicaciones (voz pasiva) o a ponderar las indicaciones que se les da (voz media). Dado que no son las cabalgaduras las que señalan el camino (en este sentido no es exacto el paralelo con los barcos de los feacios en *Od.* 8.559, como piensa Mourelatos), me parece que la traducción "muy atentas (a las indicaciones que reciben)" arroja un mejor sentido que una versión que nos obliga a atribuirle a las yeguas un conocimiento activo que no juega ningún papel en el proemio. En efecto, hay un contraste marcado por la partícula *de* entre los caballos que tienen la función de tirar el carro y los personajes que asumen su conducción: "las doncellas empero iban mostrando el camino". En los versos 20, 21 y sobre todo 24 se vuelve a insistir en este rol de las doncellas. Cf. Pellikaan-Engel [78] p. 71.

Pempein: Montero Moliner traduce "cuando aumentaron la velocidad", una versión que a mi juicio capta bien la idea de que el cortejo todo apresura la marcha, pero pierde el carácter reiterativo de *sperjoiato*. Más rigurosa es la traducción de Fränkel [61] p. 400: "so oft die Sonnentochter die Fahrt beschleunigten", "cada vez que las hijas del Sol apresuraban la marcha".

Prolipousai: es significativo que Parménides emplee aquí y en el verso siguiente (cf. *osamenai*) el aoristo, acentuando la idea de que

estas acciones han sido ya completadas. La conducción de Parménides en cambio es descrita en imperfecto (*pempon, feromen, feron, hegemoneuon*), la acción está aún inconclusa.

Hacia la luz: desde Diels [4] y aun antes se ha venido sosteniendo que *eis faos* debe interpretarse como un modificativo de *pempein*, el infinitivo que aparece dos versos antes. Esta construcción, gramaticalmente algo forzada, ha sido cuestionada por Vos [148] p. 31, Mansfeld [68] p. 238, Burkert [174] p. 7, Furley [181] pp. 1-2 y Pellikaan-Engel [78] pp. 52-53. En efecto, aparte de que inmediatamente después de *eis faos* tenemos otro participio de aoristo (*osamenai*, "quitándose") coordinado con *prolipousai*, hay claros paralelos de *lipein* y compuestos de *lipein*, "dejar", "abandonar", modificados por una cláusula encabezada por *eis*, "a", "hacia", permaneciendo tácito el verbo que traduciríamos por "ir": Heródoto 6.100 (*ebouleuonto eklipein ten polin eis ta akra tes Euboies*, "deliberaban abandonar la ciudad para irse a las montañas de Eubea"); Jenofonte, *Anab* 1.2.24 (*ten polin exelipon hoi enoikountes eis jorion ojyron epi ta ore*, "los habitantes abandonaron la ciudad para irse a un lugar seguro en las montañas") y Lisias 14.5 (*ean tis lipe ten taxin eis toupiso*, "si alguien abandona las filas [y deserta] hacia la retaguardia"). Cf. Kühner-Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Zweiter Teil: Satzlehre, Hannover und Leipzig, 1904, I.544.

El nombre de las doncellas: Burkert [174] p. 6 arguye contra Fränkel que se trata de un nombre y no de una metáfora, por lo tanto de una expresión capaz de hacer una referencia singular dentro de un dominio mitológico. Las *Heliades* en un drama perdido de Esquilo: Fr. 101 ss. Mette. En Hesíodo: Fr. 150.23 Merkelbach-West. Cf. además, H. Weir Smyth, Aeschylus, Vol. 2, Loeb (London: Heinemann/Cambridge: Harvard University Press, 1971) pp. 402-404.

Stesijoros: llamado en castellano "Estesícoro". El poema citado es 6.1-4 Diehl. Cf. Kirk-Raven [9] p. 14, *Himno Homérico a Hermes* 68-69: "Helios iba descendiendo bajo la tierra hacia el Océano con sus caballos y su carro cuando Hermes..."

La Noche engendra al Eter y al Día: Teog. 124.

La Teogonía y el proemio: El mejor estudio del paralelismo entre ambos es el de Pellikaan-Engel [78] *passim*. Para meditar sobre algunas objeciones, véase Owens [208].

Es un enorme hueco: traduzco el texto de West [226], modificando parcialmente la versión castellana prologada por J. M. Villalaz (Hesíodo, *Teogonía*, México: Editorial Porrúa, 1972).

El Sueño y la Muerte: una hermosa representación de estas figuras mitológicas en un vaso pintado por Eufronio que data aproximadamente de la fecha del nacimiento de Parménides puede verse en Dietrich von Bothmer, *Greek Vase Paiting: An Introduction*, New York: Metropolitan Museum, s. d., Nr. 15. Cf. el mismo tema en un *lekythos* o vaso funerario del último tercio del siglo v en Martin Robertson, *Greek Painting*, Geneva: Skira, 1959, pp. 150-151.

Jamás los iluminará con sus rayos: cf. *Od.* 11.15-19.

Se cruza con el que sale por la mañana: Furley [181] pp. 4-5 ofrece una interpretación diferente: no habría aquí una referencia a noches breves sino a un lugar mítico donde no hay diferencia entre el día y la noche. Esto difícilmente puede inferirse del texto homérico, pues ambos casos de pastoreo suponen la claridad del día y no una identidad entre noche y día. Es el intervalo entre dos días el que es tan breve que el término de uno casi coincide con el alba del otro.

Se quitan los velos: Albertelli [18] p. 123 n.12, quien no comparte la interpretación defendida aquí, admite sin embargo que "il capo coperto... è il simbolo del regno della notte".

Helios y las Helíades en lugares distintos: Pellikaan-Engel [78] pp. 60-61 parece suponer que las doncellas no se apartan del Sol de modo que su regreso a la casa de la Noche coincidiría con el ingreso a ella por parte de Hemera, el Día. Esta sería la divinidad reveladora. Esta interpretación, sin embargo, deja sin explicar, tanto la salida de las doncellas hacia la luz, como su desvelamiento. Además, es improbable que Parménides haya puesto la revelación en boca de una divinidad que, hasta donde sabemos, no juega ningún rol generativo u originario en las cosmologías de la Grecia arcaica.

Una puerta que Parménides atravesaría hacia la luz: cf. H. Fränkel [64] p. 161, quien reconoce que una puerta que —a la manera de un arco de triunfo romano— separaría dos caminos no puede haberse dado en la época en cuestión.

Etéreas: cf. Burkert [174] p. 12 y Pellikaan-Engel [78] p. 57. Aquí he seguido de cerca a Vos [148] p. 25, quien a su vez invoca el *Lexicon des homerischen Epos*, s. v. *aither*.

Dike: entre los estudios más importantes sobre la noción de Justicia puede consultarse R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*: ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen (Leipzig, 1907) repr. Hildesheim: Olms, 1966; V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum* (Leipzig, 1921) repr. Darmstadt: Wissens-

chaftliche Buchgesellschaft, 1968 y H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley: University of California Press, 1971. El mundo homérico distingue entre Themis y Dike: "Themis es el derecho divino, Dike el derecho humano formado a su imagen y semejanza. Aquél radica en una decisión divina (*themis* deriva de *tithemi*), éste en una indicación del derecho establecido (*dike* de *deiknumi*) y es por lo tanto un derecho derivado que adquiere validez gracias a la sentencia del juez"; R. Koestler, "Die homerische Rechts - und Staatsordnung", en E. Berneker (ed), *Griechische Rechtsgeschichte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, p. 180, citado por Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, p. 167. A juzgar por el verso 28 del proemio y la función de Dike como guardiana de las puertas, Parménides no la entendería aquí como el derecho humano sino más bien como una potencia divina, probablemente idéntica a Themis. El fragmento de Heráclito que he citado en el comentario (22 B94) tiende a corroborar esta posibilidad y a descalificar la conclusión de Fränkel [64] p. 169 de que Dike sería la justa recompensa que le correspondería a la "naturaleza" de Parménides. Esta interpretación es por cierto inseparable de la idea de Fränkel de que los castigos y las recompensas de Dike tienen únicamente que ver con la concesión de conocimiento filosófico.

Una diosa: hasta donde alcanza mi información, el primero en sugerir que la diosa es la Noche fue Morrison [119] p. 60.

Kouros: el uso de este término en Parménides es discutido exhaustivamente por Cosgrove [186a]. Sobre el *kouros* como tipo escultórico cf. G. M. A. Richter, *Kouroi*, Archaic Greek Youths, London, 1970. En W. Biers, *The Archaeology of Greece*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1980, Color Plate Nº 2, se reproduce el reciente hallazgo de un *kouros* arcaico junto con una figura femenina que bien podría aproximarse a la imagen visual que se formaría un griego del encuentro entre Parménides y la diosa.

Kourai: el museo de la Acrópolis de Atenas posee una admirable colección de *kourai* del período arcaico. Todas ellas aparecen en G. M. A. Richter, *Korai*, Archaic Greek Maidens, London, 1968.

Invocación de la musa: Iliada 1.1, *Odisea* 1.1 y 10, Hesíodo, *Teog.* 1-115, *Los Trabajos y los Días* 1-2. El *Ion* de Platón probablemente refleja con exactitud la experiencia griega de la inspiración poética en la que el poeta es visto como un eslabón en una cadena formada por el dios, la musa, el poeta, el rapsoda o recitador y por último el oyente.

El Poema de Gilgamesh: cf. N. K. Sandars, *The Epic of Gilgamesh*, Harmondsworth, 1977.

La Noche como origen del universo: cf. Aristóteles, *Met.* 1091b 4 ss., 1071b 27 ("los teólogos que engendran el mundo a partir de la Noche") y 1072a 8. Sobre la considerable importancia de la Noche en el pensamiento prefilosófico cf. Kirk-Raven [9] pp. 19-24.

Shamanes: en su libro póstumo *Principium Sapientiae* [62], F. M. Cornford ha defendido la tesis de que gran parte de los hábitos intelectuales de los filósofos griegos deben ser entendidos como residuos de una actitud originaria que aparece indiferenciada en los shamanes de otras culturas. La fuente de Cornford para el examen de culturas no helénicas es Chadwick, *The Growth of Literature*, 3 Vols., Cambridge, 1932. Véase sin embargo la reseña de Vlastos del libro de Cornford en *Gnomon* 27 (1955) pp. 65-72, incluido también en Furley-Allen [89] Vol. 1, pp. 42-55.

La persuasiva verdad: contra Tarán y siguiendo a Kahn [166] p. 124 y a Mourelatos [74] pp. 154-163 he abandonado la lectura *eukukleos*, "bien redonda", de Simplicio, en favor de *eupeitheos*, "bien persuasiva", de Sexto, Plutarco, Clemente y Diógenes Laercio. Aquélla representa una forma para la cual no hay paralelos (la forma normal es *eukuklou*) y que además es explicable a partir de B8.44: es una lectura que supone que el proemio anticipa aserciones que aparecerán posteriormente en la vía de la verdad. Aparte de que está mejor atestiguada, la lectura que caracteriza a la verdad como muy convincente no requiere salir del contexto mitológico del proemio.

Las apariencias: este término podría referirse o bien a las cosas que nos rodean (el sol, la luna, los seres humanos) o bien a las dos formas que, según Parménides, los mortales han establecido para generar una explicación del orden del mundo (B8.50-61). G. E. L. Owen [140] p. 89 explora ambas posibilidades, pero en definitiva rechaza la segunda —correctamente, a mi juicio— porque no está claro que corresponda a la descripción que haría de su propio mundo el hombre común, el hombre a quien cabe atribuir lo que se ha designado como "las opiniones de los mortales". Esta opción lleva a favorecer la lectura *per onta* de la mayoría de los manuscritos de Simplicio y a descartar la lectura *peronta* de DK en el verso siguiente. Cf. la nota sobre "Siendo... la totalidad", *infra.*

Habrían tenido: jren es entendido como expresión de una necesidad en el pasado tanto por Owen [140] p. 88 como por Tarán [10] p. 213, pero dentro de interpretaciones divergentes. El primero sostiene que la diosa no está hablando *in propria persona* sino dando, de segunda mano, la opinión de los mortales. Son éstos los que dirían que las apariencias tenían que tener verdadera existencia.

Tarán ha objetado en forma convincente que los mortales no llamarían "apariencias" a las cosas de cuya existencia están persuadidos. Tarán por lo tanto vuelve a la idea de que la diosa dice que las apariencias tenían que ser aceptables, pero con una limitación tácita: para los mortales. Esta, que es también la posición de Verdenius [53] pp. 49-51, no es del todo convincente dado el sentido de *dokimos*, pues en los otros dos pasajes en que encontramos este adverbio (Esquilo, *Pers.* 547; Jenofonte, *Cyropaedia* 1.6.7) no significa algo así como "aceptablemente", es decir, de manera tal que resulte aceptable para alguien, sino algo mucho más fuerte y no relativizable: "realmente", "genuinamente", al margen de lo que tal o cual persona piense. Por esta razón, pese a las objeciones de Tarán [10] p. 318 n.28, me parece preferible entender *jren*, con Kranz, como la expresión de una necesidad contrafáctica. La diosa no promete en primera instancia explicar por qué los mortales aceptaron las apariencias, sino dar una explicación de lo que habría sido la existencia genuina de las apariencias, algo que en realidad no poseen. Se trata de ofrecer, como dice Hölscher [11] p. 76, "eine Erklärung der menschlichen Meinungen als eine Entstehungsgeschichte des Scheins, und diese als eine vollständige Kosmologie" ("una explicación de las opiniones humanas como una historia del surgir de la apariencia, tomando ésta la forma de una cosmología completa"). Esta explicación, sin embargo, resulta ilusoria porque está basada en una pluralidad inicial (cf. B8.54 y mi comentario *ad loc*). De allí el *jren* contrafáctico. Sobre la caracterización gramatical de esta forma contrafáctica cf. W. W. Goodwin, *A Greek Grammar*, London: Macmillan, 1955, p. 299, Nr. 1400.

Existir: Tarán [10] p. 213 afirma, correctamente según mi parecer, que *einai* tiene que ser aquí existencial para que la cláusula tenga sentido. Por eso resulta paradójico que en su traducción vierta en sentido predicativo ("had to be acceptable"). Sobre los distintos usos del verbo "ser" en griego véase mi comentario a B2.3 y 5 (pp. 63-68).

Siendo... la totalidad... de las cosas: leo *panta per onta* pues aparte de ser la lectura mejor atestiguada (de los cuatro manuscritos de Simplicio, tres tienen esta lectura) arroja un sentido más adecuado: si las apariencias hubiesen poseído una existencia genuina, habrían sido la totalidad de lo que hay. El restante manuscrito de Simplicio (A) tiene *peronta*, una lectura habitualmente adoptada por los editores modernos salvo por Zafiropoulo [6] p. 280 y Mourelatos [74] p. 280, y que habría que construir como gobernando el neutro plural *panta*, "todas las cosas", "todo". En este caso el sentido que tendría el verso es que las apariencias "lo penetran todo". Mourelatos [74] p. 213 ha argumentado que el verbo griego del cual

peronta es un participio significa "atravesar dejando atrás", "atravesar saliendo por el otro extremo", una noción que dista mucho de dar un sentido satisfactorio en el contexto, incluso si se supone que "las apariencias" denota las dos formas de B8.53, lo cual, como vimos, es muy improbable. La más seria objeción contra *per onta* es que lo normal en Parménides habría sido la forma *eonta* (cf. B7.1), pero esto habría producido dificultades métricas. El problema de por qué Parménides desarrolla una cosmología en circunstancias de que ésta es imposible dadas sus convicciones fundamentales, es algo que discutiré en el comentario a B8.50-61.

B2

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος (ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ),
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.

B2

1 Pues bien, yo (te) diré —tú preserva el relato después de escucharlo—
2 cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables:
3 Una, que es y que no es posible que no sea,
4 es la senda de la persuasión, pues acompaña a la verdad,
5 La otra, que no es y que es necesario que no sea,
6 ésta, te lo señalo, es un sendero que nada informa
7 pues no podrías conocer lo que, por cierto, no es (porque no es factible)
8 ni podrías mostrarlo.

3 que es (necesariamente)
que no es (necesariamente)

Comentario

B2.1-8

La diosa inicia su revelación exhortando a Parménides a que ponga atención al relato (*mythos*) que va a escuchar y a que después lo preserve y lo lleve consigo (*komisai*), probablemente para difundirlo, algo que Parménides de hecho hizo.

La diosa promete en seguida decirle cuáles son las únicas (*mounai*) dos vías que son pensables, que pueden ser pensadas, que son en principio concebibles.

La construcción griega que arroja aquí el sentido potencial implícito en las palabras "pensables", "concebibles" es más o menos peculiar a la lengua griega y conviene detenerse para examinarla en un verso sobre cuyo sentido hay acuerdo generalizado a fin de tener un criterio firme para identificarla cuando reaparezca en versos que han sido objeto de acaloradas controversias, tales como B2.3 y 5; B3; B6.1.

En el original tenemos aquí un sujeto (que corresponde a "las únicas vías") + una forma finita del verbo "ser" ("son") + un infinitivo sin el artículo ("pensar"), es decir, una frase que literalmente equivaldría a "las únicas vías que son pensar". Dejando de lado por irrelevantes las complicaciones derivadas del hecho de que hay aquí una subordinación ("te diré cuáles son las únicas vías que... etc."), hay dos cosas que llaman la atención: el que aparezca un infinitivo dependiendo del verbo "ser" y el que dicho infinitivo vaya en voz activa. Ambos fenómenos son perfectamente normales en gramática griega. El infinitivo debe ser tomado como un infinitivo final, siendo vagamente análogo a un dativo. "Son pensar" debe entenderse en consecuencia en el sentido de "son para pensar". Esto no significa que las vías piensen. Lo que ocurre —y esto también ha sido observado por los compiladores de gramáticas griegas— es que en griego se acostumbra usar en estos casos la voz activa porque se tiende a suponer un sujeto. "Son para pensar" tiene un sentido equivalente a "son para que alguien las piense". En castellano diríamos simplemente "son pensables".

Despejado este punto algo tedioso pero grávido de importantes consecuencias, podemos proceder a examinar las vías mismas sin adelantar por el momento una interpretación del uso de la metáfora vial ni asignarle un sentido más preciso al término parmenídeo correspondiente a "pensar" (*noesai*).

Cada una de las vías, que en lo sucesivo llamaré Vía A y Vía B, respectivamente, es caracterizada mediante la conjunción de dos aserciones. El primer miembro de la conjunción en el caso de la Vía A, formulado en discurso directo, es la simple afirmación

(A′) "es".

En el caso de la segunda vía es la negación de (A′):

(B′) "no es".

El segundo miembro de cada una de las conjunciones consiste en una aserción modal en que se expresa la imposibilidad de la negación del primer miembro

(A″) "no es posible que no sea",

(B″) "no es posible que sea".

En el texto (B″) no aparece literalmente pero es obvio que equivale lógicamente a lo que tenemos en griego ("es necesario que no sea"). Conviene observar además que tanto (A″) como (B″) se pueden entender, en un sentido lato, como variantes de la construcción con infinitivo final:

(A″) = "no es para no ser"
(B″) = "es necesariamente para no ser"
= "no es para ser".

De la Vía A se dice en seguida que es la senda de la persuasión (una noción que tal vez debe entenderse como personificada, como la Persuasión) porque es una vía donde se encuentra la verdad, es decir donde la fuerza de la verdad conduce a la libre aceptación de lo que uno encuentra al transitarla. La Vía B es descrita en cambio como un sendero donde no hay absolutamente nada que indagar (*panapeuthea*), una afirmación que se justifica en los versos B2.7-8: lo que no es, vale decir, aquello de lo cual son verdaderas las aserciones (B′) y (B″), no puede ser ni conocido ni mostrado, por razones que aducirá el fragmento B3.

Hasta aquí me he limitado a una paráfrasis relativamente estricta del texto pero es claro que para entender este fragmento debemos despejar al menos dos importantes incógnitas: (a) ¿Cuál es el sujeto (o los sujetos) de las cuatro afirmaciones (A′) y (A″), (B′) y (B″)? y (b) ¿En qué sentido se está empleando aquí el verbo "ser"?

(a) El sujeto. En primer lugar debemos excluir la posibilidad de que no haya un sujeto gramatical, de que se trate de usos impersonales del verbo "ser". En rigor, no existen, ni en griego ni en castellano, usos impersonales del verbo "ser". Si decimos "hace frío" —una típica expresión impersonal— no cabe preguntar "¿quién (o qué) hace frío?", si en cambio decimos "es" la pregunta correspondiente es perfectamente natural ("¿Qué es", "¿Quién es?"). Esto vale también para el texto parmenídeo como

puede verse claramente al observar que tanto la expresión "lo que no es" de B2.7 como la expresión "lo que es" de B8 *passim* indican que Parménides cuenta con un sujeto posible para el verbo y su negación. No quiero decir con esto que estas dos expresiones sean de hecho los sujetos que haya que suponer en B2.3 y 5.

Para decidir la cuestión planteada conviene fijar con antelación las condiciones que debe satisfacer una respuesta correcta a la pregunta por el o los sujetos de (A′)—(B″), suponiendo por otra parte que (A′) y (A″), es decir (A), tendrán el mismo sujeto y que lo mismo vale para (B′) y (B″), es decir (B). Ahora bien, en mi opinión, la respuesta satisfactoria debe (1) explicar por qué no aparece explícitamente el sujeto y debe además (2) dejar abierta la posibilidad de que las cuatro proposiciones sean verdaderas. La razón para dictaminar esto último es que la diosa somete a consideración lo que ocurriría si (B′) —y presumiblemente (B″)— fuese verdadera: habría un uso posible para la expresión "lo que no es" y esto es precisamente lo que se caracteriza en B2.7-8 como incognoscible e indagable.

Examinemos ahora diferentes posibilidades de respuesta:

(i) Hay quienes han sugerido que el sujeto tácito en los versos B2.3 y 5, es decir tanto para la Vía A como para la Vía B, tiene que ser lo que más adelante (B8) será llamado "lo que es" (o "lo ente" o "el ente", *to eon*). Esta solución fracasa frente a la condición (2) pues cierra en principio la posibilidad de que (B′) sea verdadera. Esta sería lisa y llanamente una contradicción o afirmación necesariamente falsa que impediría asignarle un rol preciso a la expresión "lo que no es", porque esta expresión, construida a partir del predicado, denotaría lo mismo que la expresión "lo que es". Tampoco cabría considerar, ni siquiera en principio, cómo se relaciona lo que no es con el conocimiento humano.

(ii) Una segunda posibilidad consiste en postular que (A) y (B) tienen sujetos diferentes. El sujeto de (A') y (A") sería "lo que es" y el de (B') y (B") "lo que no es", es decir, estaríamos ante aserciones estrictamente tautológicas. No me parece que ésta sea una solución aceptable pues, en primer lugar, es significativo que Parménides a todo lo largo de los fragmentos evite cuidadosamente las tautologías (hay un aparente contraejemplo en B6.1 pero mostraré que no se trata allí sino de un error de traducción). En segundo lugar, tendríamos que bajo esta interpretación tanto (A') como (B') serían necesaria y simultáneamente verdaderas en circunstancias de que el texto, con su oposición tajante de afirmación y negación y la posterior conminación a elegir entre ambas (B8.15-16), parece sugerir que estamos ante una disyunción excluyente: ambas afirmaciones no pueden ser verdaderas a la vez. Por último, si lo correcto fuese suplir dos sujetos diferentes ("lo que es", "lo que no es") no se explica el que no aparezcan explícitamente: se trataría de una revelación innecesariamente impenetrable por parte de una diosa que podría haberlos mencionado. Si no los menciona, debemos suponer que el contexto permite suplirlos.

Descartada la posibilidad de suplir uno o dos sujetos a partir de las formas verbales de "ser" queda entonces por explorar la posibilidad de que el o los sujetos nada tengan que ver con su o sus predicados.

(iii) La posibilidad que se abre ahora es que el sujeto tácito denote un objeto determinado, por ejemplo, la *fysis* o naturaleza. Pero como el contexto no permite suplirlo, esta salida debe ser también descartada por no satisfacer la condición (1): no explica por qué no se lo menciona.

(iv) La solución correcta, en mi opinión, es la que consiste en suplir un sujeto para (A) y (B) a partir del contexto, más precisamente, a partir de B2.2. A estas alturas del poema se están estableciendo los parámetros fundamentales para una indagación racional (*dizesis*, B2.2) *de cualquier objeto*. Frente a cualquier objeto de indagación hay que tomar una decisión inicial, la decisión de sostener que es o que no es (cf. B8.16). Si no es —algo que en principio debería ser perfectamente posible— no habrá ulterior indagación. El sujeto gramatical no aparece expresamente pues la elipsis sirve a menudo en griego para expresar generalidad, es decir, funciona como lo que hoy llamaríamos una variable cuyo dominio está determinado por el contexto. A diferencia de otros presocráticos que se lanzan *medias in res* a investigar la constitución del sol, la luna, las estrellas o la causa de la lluvia o de los eclipses, Parménides es impelido a reflexionar sobre su punto de partida y a discernir críticamente una condición básica que debe satisfacer toda investigación: ésta debe optar radicalmente entre suponer que el objeto sometido a consideración es o que no es. Pero ¿qué se quiere decir con esto?

(b) El verbo "ser" en griego (*einai, emmenai, pelenai*). Como indiqué en el prólogo, el verbo *einai*, y sus variantes, ha sido cuidadosamente estudiado en la última década, obteniéndose así una mejor comprensión de su sintaxis y de sus valores semánticos. No es este el lugar para hacer una exposición extensa de esos resultados. Me limitaré a discutir sólo aquellos aspectos del tema que tienen una relevancia directa para el problema de decidir en qué sentido está siendo usado este verbo en el fragmento B2 y en otros pasajes parmenídeos.

Una peculiaridad de *einai* que las lenguas romances han perdido casi totalmente es que en sus formas finitas puede ser usado no sólo como cópula ("Sócrates es un ateniense") sino también como predicado existencial ("Sócrates es"="Sócrates existe"). Como lo pone de manifiesto el ejemplo, el uso de "ser" en sentido existencial es sumamente artificial en castellano pues tenemos otros verbos que han asumido la tarea de expresar esa idea ("existir", "haber").

La cópula, por otra parte, representa un tipo genérico que subsume cuatro usos diferentes que se relacionan entre sí en forma compleja. En primer lugar está la simple subsunción de un objeto bajo un predicado ("Sócrates es un ateniense"), donde la cópula —que puede ir tácita en griego— señala que el sujeto pertenece al conjunto de cosas que poseen la propiedad expresada por el predicado. En segundo lugar está la subordinación de un sujeto bajo un predicado ("un ateniense es un griego"), un caso cuya similitud sintáctica con el caso anterior lleva a menudo a confundirlos, pero en este caso no hay un sujeto extralingüístico que corresponda al sujeto gramatical. Lo que el ejemplo dice es que el conjunto de los atenienses es un subconjunto de los griegos, es decir que si *x* es un ateniense, entonces será un griego, sin que esto se afirme de ningún individuo determinado. Las relaciones lógicas entre las denotaciones de "Sócrates" y "ateniense" por una parte, y de "ateniense" y "griego" por otra, son muy diferentes. En tercer lugar la cópula se puede emplear para expresar la identidad ("Sócrates es el marido de Jantipa"). Este uso tiene la peculiaridad sintáctica de requerir dos términos singulares con la cópula, entendiendo por "término singular" una expresión que uno puede usar para referirse a un individuo. A este tipo de término se oponen los términos genéricos que son los que sirven para caracterizar uno o más individuos previamente referidos. Nótese que los dos primeros usos de la cópula requerían las combinaciones término singular-término genérico, y término genérico-término genérico, respectivamente. En cuarto lugar la cópula como signo de la predicación puede representar la fuerza genérica de la aserción, es decir, la aseveración de que la afirmación es verdadera. En griego la forma verbal puede ser puesta en este caso antes de la oración total que ahora funciona como un sujeto, omitiendo por lo general la cópula del primer o segundo tipo. El ejemplo en castellano que más se le asemeja es: "es (el caso de que) Sócrates (es) un ateniense". Este uso (el primer "es" del ejemplo) es llamado hoy el uso

veritativo pues equivale a expresar que lo dicho en la oración subordinada ("Sócrates es un ateniense") es verdadero. Sintácticamente corresponde a una predicación de segundo orden pues su sujeto no es un término (singular o genérico), sino una oración completa.

Este último uso nos permite hacer la transición a los usos existenciales de *einai* pues, en cierto modo, representa ya el matiz existencial al permitir expresar que un hecho, p. ej., el hecho de que Sócrates sea un ateniense, se da, existe.

El primer uso existencial que cabe considerar es entonces aquel en que *einai* se emplea para comunicar la existencia de hechos. Muy cercano a este uso es la afirmación de la existencia de un acontecimiento ("fue [hubo] un gran clamor", cf. *Odisea* 11.605). Tanto los hechos como los acontecimientos tienen la peculiaridad de que su forma primaria de expresión es la proposición. "Hubo un gran clamor" deriva, en el pasaje de la *Odisea*, de "los muertos clamaron". Si pasamos en cambio al uso existencial en conexión con expresiones incompletas, vale decir, con términos, tenemos otros dos tipos de uso. Si el término es genérico estamos ante un uso existencial de segundo orden. Con esta última precisión se quiere indicar que la existencia no es aquí un predicado de individuos sino un predicado de predicados. De un predicado dado se dice que está instanciado, que es verdadero al menos de un individuo. "Hay cisnes negros" sería un ejemplo de este uso, teniendo presente que en griego aparecería el verbo "ser" en lugar del verbo "haber". Pero también es posible atribuirle (o negarle) la existencia a un individuo determinado en cuyo caso el sujeto de la oración será, por cierto, un término singular. Si es posible decir "Sócrates ya no es (existe)", es también posible atribuirle la existencia mientras está vivo. Este uso es un uso existencial de primer orden pues la existencia es en este caso un predicado de individuos y no de predicados.

A estas distinciones semánticas hay que agregar una observación sintáctica. Por lo general los usos existenciales son usos absolutos. El verbo aparece sin complementos, p. ej., "hay (=son) dioses". Hoy, empero, se divisa con mayor claridad que en el pasado que hay instancias de uso copulativo que son sintácticamente absolutas debido a una elipsis del predicado. Cuando en castellano queremos decir que Sócrates tiene una serie de atributos o que en general posee atributos, decimos "Sócrates es esto y aquello". En griego la locución equivalente sería "Sócrates es", en el entendido de que hay un espacio sintáctico vacío después de "es". La conclusión —algo alarmante— de esta constatación es que aquello que parecía ser un indicio claro para determinar si en un caso determinado estamos ante un uso existencial o copulativo, como en el caso de la afirmación "es" en Parménides, se desvanece.

No debe extrañarnos, entonces, que exista una amplia variedad de opiniones mutuamente excluyentes acerca del uso de *einai* en Parménides. Este estado de cosas no debe llevarnos, sin embargo, a un escepticismo prematuro. Es posible, a mi juicio, argumentar en favor de una respuesta correcta debido en gran parte, como lo he sugerido, a los progresos obtenidos en la caracterización de *einai.*

Podemos descartar de partida la sugerencia de que estamos ante el "es" de la identidad. No encontramos ningún indicio en el fragmento B2 de dos términos que ligados por el verbo "ser" aparezcan por ende denotando un mismo objeto. Por el contrario, aquello de lo cual es verdadera la afirmación "es" resultará ser diferente de todo objeto con el cual estemos familiarizados. Se podría sostener, quizás, que se trata de una identidad analítica y de que por tanto no cabe esperar dos términos diferentes, pero tampoco encontramos indicios en el texto de afirmaciones con la forma lógica "a=a". Además, esto es válido para cualquier cosa y por ende difícilmente podrá caracterizar a una posición filosófica determinada.

¿Representan tal vez el "es" y el "no es" de B2 la subsunción o la subordinación? Dado que estas formas verbales no van flanqueadas por términos que pudiésemos clasificar como términos singulares o generales, resulta imposible hacer una distinción entre estos dos tipos de uso predicativo dentro del fragmento. Cabría suponer más bien que "es" y "no es" representan algo así como la matriz de toda proposición afirmativa o negativa, lo cual a su vez obliga a suponer que el auditor del poema tendría que imaginar espacios sintácticos vacíos en torno a las formas verbales de "ser" ("...es...", "...no es..."), algo que difícilmente podría esperarse del público que escuchó estos versos por vez primera en el siglo v a. C. Pero incluso haciendo caso omiso de esta dificultad, está el problema de que la Vía B representaría la matriz de toda proposición negativa. La totalidad de las proposiciones negativas serían entonces las que constituirían la vía inindagable, la vía opuesta a la verdad. Es obvio, sin embargo, que muchas proposiciones negativas son verdaderas y que pueden jugar un papel positivo en una investigación filosófica. Parménides mismo no vacila en hacer abundante uso de tales proposiciones (cf. entre otros pasajes B2.7-8; B4.2; B7.1; B8.5, 13-14, 20, 22-24, 36, 46-47).

Además de rechazar la sugerencia de que las formas de "ser" representan las matrices de la predicación (trátese de subsunción, subordinación u otros usos), resulta tentador el tratar de discernir en su lugar el uso veritativo, pues éste permite eludir el escollo que resultó fatal para esa posición. Si el uso es veritativo, la negación "no es" no representará las proposiciones negativas (de las cuales muchas pueden ser verdaderas) sino lisa y llanamente las proposiciones falsas. Bajo esta interpretación, la Vía B se opondría claramente a la vía de la verdad, pues enunciaría hechos inexistentes o acontecimientos no acaecidos. Serían éstos los que no pueden ser objeto de indagación, algo mucho más plausible que la exclusión de las oraciones negativas.

Aunque esta interpretación tiene esa innegable ventaja sobre la anterior, queda en pie la dificultad de que supone al auditor capaz de imaginar no ya una elipsis de uno o más términos sino de una proposición completa después de la expresión "es". Puesto que ni siquiera en Aristóteles encontramos algo así como variables proposicionales —que sería la forma más adecuada de señalar una elipsis de este tipo— me parece muy improbable y anacrónico el que Parménides haya podido tener esa posibilidad *in mente*. A esto habría que agregar otro argumento adverso. El fragmento B8, como veremos, hace una serie de afirmaciones que difícilmente podrían aplicarse a lo que genéricamente podríamos llamar lo verdadero o lo falso. Se dice allí que no se genera ni se corrompe (B8.3), que no es más denso en un punto que en otro (B8.44-45), que no cambia de lugar o de color (B8.41). Todas estas son propiedades que sólo tiene sentido aplicarle o negarle a una cosa que tenga el status de un objeto singular, a un objeto que en principio podría poseerlas.

Esto nos lleva por último a los usos existenciales y entre ellos al uso existencial de primer orden. En efecto, las propiedades deducidas en B8 son todas propiedades no de un concepto atribuible a uno o más individuos, sino, como se verá, son atributos de un sujeto singular de la afirmación "es". En consecuencia, resulta ineludible la conclusión de que la única interpretación adecuada del verbo "ser" en B2 es la que lo entiende en el sentido en que este verbo se emplea para hablar de la existencia de individuos.

El tenor general del fragmento es entonces que hay dos y sólo dos vías para la investigación de cualquier objeto: una toma como punto de partida el hecho de que ese objeto existe, la otra que no existe. Esta segunda manera de iniciar la indagación es improcedente. ¿Por qué? Lo veremos al examinar el fragmento B3.

Notas

Fuentes de B2:

B2.1-8 Proclo, *In Tim.* 1.345.18-27.

B2.3-8 Simplicio, *In Phys.* 116.28-117.1.

B2.5-6 Proclo, *In Parm.* 1078.4-5.

Komisai: este verbo expresa la idea de preservar algo llevándolo consigo. Cf. Liddell-Scott [224] s. v. *komizo* II. Esto implicaría que la diosa estaría exhortando a Parménides a preservar y diseminar la revelación una vez que la haya oído. Sobre la idea de trasladar doctrinas de un sitio a otro cf. Platón, *Critias* 108d (acerca del mito de la Atlántida que Solón llevó consigo a Atenas) e Isócrates, *Bus.* 28 (sobre el tipo de filosofía que Pitágoras llevó a Grecia desde Egipto), dos pasajes en que se emplea el verbo en cuestión.

Infinitivo final: este fenómeno gramatical ha sido descrito por Kühner-Gerth en *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Zweiter Teil: Satzlehre, Vol. II, Hannover und Leipzig, 1904, § 473.3 (pp. 9 ss.). ("Infinitiv ohne Artikel als Ergänzung von Satzgliedern und Sätzen".) Algunos investigadores hablan de este uso como si se tratara de un infinitivo con valor de dativo. Cf. Tarán [10], pp. 43-44. Kahn [227] p. 179 rechaza esta concepción apoyándose en P. Chantraine, *Grammaire Homérique*, Tome II: Syntaxe, Paris, 1953, p. 300. Interesante para nuestros propósitos es el hecho de que Kahn [227] pp. 178-179 discuta cuatro ejemplos tomados de Homero en que aparece la construcción potencial constituida por un sujeto + una forma del verbo "ser" + un infinitivo final. Dichos ejemplos son los siguientes: *Il.* 13.814 ("también tenemos manos *para defendernos*"), *Il.* 11.339 ("sus caballos no estaban cerca *para huir*"), *Il.* 8.223 ("[el barco de Odiseo] estaba en el medio *para gritar* en ambas direcciones") e *Il.* 20.246 ("hay bastantes reproches *para decirnos* a ambos"). Estos ejemplos son paralelos exactos de la construcción que encontramos en B2.2.

Infinitivo en voz activa: cf. Kühner-Gerth (véase nota anterior), p. 15 y, además, Mourelatos [74] p. 167, n.10.

Las vías: las traducciones que ofrezco de los versos en que se enuncian las vías difieren de las ofrecidas por la mayor parte de los traductores al castellano. No puedo repetir aquí los argumentos que he desarrollado contra García Bacca, Míguez y Montero Moliner y en favor de mi propia posición ya que pueden ser consultados en [203]. En lengua inglesa (Cornford, Kirk-Raven, Kahn, Barnes, pero no Tarán) y en la tradición alemana más reciente (Bröcker, Tugendhat, pero no Bormann) se han ido imponiendo las versiones que corresponden a las ofrecidas aquí y que se basan en definitiva en la interpretación correcta del rol sintáctico de los infinitivos. Estos no son sujetos sino que están subordinados a sendas expresiones modales ("no es posible que", "es necesario que") y por ende no deben ser traducidos al español por infinitivos. Una versión que produce perplejidad es la de Albertelli [18] p. 131 pues interpreta correctamente la estructura gramatical de los versos pero yerra en la traducción de la expresión modal de B2.5 ("l'una - che dice - che è e che non è possibile che non sia", "l'altra - che dice - che non è e che non è possibile che non sia"). Obviamente "non è possibile che" no es una versión correcta del *jreon esti*, "es necesario que", de la Vía B.

El o los sujetos en B2.3 y 5: la hipótesis de que no cabe preguntar por un sujeto, es decir que se trata de una construcción impersonal ha sido defendida por H. Fränkel [61], p. 403, n.13 y por Tarán [10] p. 36. Sobre la inexistencia de este pretendido uso impersonal véase Hölscher [11] p. 78, n.30 y su referencia a E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, München, 1939-1950, II, pp. 245 y 260. Reinhardt [46] p. 36 propuso entender como sujeto de ambas vías "lo ente" (*das Seiende*), una solución adoptada también por Cornford, quien incluso ha propuesto introducir las palabras correspondientes en el texto mediante una conjetura que resulta imposible de justificar. Cf. [99] pp. 98-99 y [52], pp. 30-31. Las dificultades insalvables que implica la solución de Reinhardt y de Cornford han sido expuestas por Owen [140] pp. 90-92. De ellas la más grave, como he sostenido en el comentario, es que hace de la Vía A una tautología y de la Vía B una obvia contradicción ("lo ente no es"), lo que privaría de real sentido a la disyuntiva de B8.16: ¿para qué pedir una decisión entre es y no es si está claro que sería contradictorio decir que no es? Entre quienes proponen dos sujetos diferentes hay que contar a DK pero no he considerado su posición en el comentario pues es francamente ininteligible. En B2.3 traducen "dass IST *ist*" y en B2.5 "dass NICHT IST *ist*", vale decir suponen en ambos casos una cópula tácita y toman las formas verbales que aparecen en el texto como sujetos. Esto último es inaceptable pues una forma verbal usada (a diferencia de una forma mencionada) no puede desempeñar el rol semántico que corresponde al sujeto de

una oración. Verdenius [53] p. 32 n.3 conjetura un sujeto determinado, a saber, "la *fysis*" y en este punto ha encontrado un seguidor en E. Tugendhat [176] pp. 136-137. La solución que he adoptado en el comentario tiene como ancestro remoto a Owen y más inmediato a Barnes [85] pp. 161-163.

El verbo "ser" en griego: me he inspirado en parte en Kahn [227] *passim*, pero he adoptado una nomenclatura distinta de la suya. En rigor, estos análisis del verbo "ser" derivan últimamente del progreso conceptual introducido por Gottlob Frege a fines del siglo XIX. Cf. sus *Kleine Schriften*, Darmstadt-Hildesheim, 1967, y Gottlob Frege, *Lógica y Semántica*, Valparaíso, 1972, especialmente el trabajo "Sobre concepto y objeto" ("Uber Begriff und Gegenstand"). Podría tal vez objetarse que el emplear en el estudio de Parménides conceptos y términos derivados del análisis lingüístico contemporáneo constituye un grave anacronismo. Esta objeción se basa empero en un error. No se trata de sostener que Parménides o en general los griegos antiguos usaron los conceptos contemporáneos o los tuvieron presentes. Lo que ha ocurrido más bien es que los investigadores actuales gracias al desarrollo y afinamiento de ciertas técnicas analíticas son capaces de discernir rasgos del griego antiguo que están allí, pero que de otro modo difícilmente serían perceptibles. Parménides no tenía manera de formular la diferencia que hay, por ejemplo, entre el uso existencial y el uso predicativo, pero en la lengua que él y sus coetáneos hablaban era posible hacer afirmaciones que *nosotros* clasificaríamos como existenciales o predicativas.

Opiniones acerca del uso de einai en Parménides: Mourelatos [74], Cap. 2 y 3, ha sido el principal expositor de la tesis de que "es" representa la matriz ("form or frame") de las oraciones afirmativas y "no es" la de las oraciones negativas. Véase la severa crítica de Tarán [197] p. 661, y de Gallop [212] pp. 62-64. Este último toma en cuenta la reformulación de su posición publicada por Mourelatos en [207]. M. Furth [167] piensa que en Parménides hay una fusión del uso existencial y del uso predicativo, mientras que Kirk-Raven [9] p. 270, hablan de una confusión entre ambos sentidos. Toco este punto en mi comentario a B8. El invocar el uso veritativo es lo característico de la interpretación de Kahn [170] que es hábilmente refutada por Gallop [212] pp. 66-67, llamando la atención sobre el status del sujeto del "es" y sobre el hecho de que el rechazo de la generación y de la corrupción en B8.6-21 requiere el rechazo no de una proposición falsa, sino de una proposición existencial negativa. Sobre el uso existencial de primer orden cf. Barnes [85] pp. 162-163.

B3

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι

B3

Pues lo mismo es (para) pensar y (para) ser.

Comentario

B3

Este fragmento ha sido traducido con frecuencia al castellano de la siguiente manera:

"Pues lo mismo es el pensar y el ser."

Esta versión deriva del hecho de haber entendido que la oración afirma que entre el pensar y el ser hay una relación de identidad.

Aparte de la dificultad de dar un sentido preciso a una tal relación de identidad, hay argumentos suficientes, a mi juicio, para demostrar que ésta no puede ser la interpretación correcta del sentido del fragmento.

Hay, en primer lugar, consideraciones de tipo gramatical que la hacen cuestionable. Es extraño, aunque no imposible, que en el original los dos supuestos sujetos (los infinitivos correspondientes a "pensar" y a "ser") no lleven el artículo y que en cambio lo lleve el término que haría las veces de predicado ("lo mismo"). De más peso, en segundo lugar, es la consideración de que bajo la interpretación discutida la coherencia del pensamiento de Parménides se ve afectada en un aspecto importante. Si pensar y ser fuesen idénticos, es decir, si se tratara de atributos coextensivos o atribuibles a los mismos sujetos, entonces se seguiría que todo lo que es o existe piensa, pero no hay, hasta donde alcanzo a divisar, ningún pasaje en el poema, y menos aún donde más cabría esperarlo, vale decir en B8, en el cual se atribuya a lo que existe, a lo ente, la propiedad de pensar, de ser algo que piense. Lo ente de Parménides no es un ser pensante.

La inferencia correlativa a la anterior resulta también insatisfactoria en el contexto del pensamiento parmenídeo: si pensar y ser fuesen lo mismo se seguiría, a la inversa, que todo lo que piensa es, existe, una versión general e impersonal del *cogito* cartesiano. Aparte de que ningún fragmento de Parménides extrae esta consecuencia, se puede decir que su pensamiento implica —paradójicamente— lo contrario. Si sólo existe la entidad descrita en B8 con las propiedades que hemos mencionado al pasar y que estudiaremos en su debido momento, entonces la existencia del pensador mismo, un individuo que posee atributos muy diferentes, carece de realidad.

Muchos filólogos piensan que B3 venía inmediatamente después de B2 en el poema original porque parece aducir una razón (cf. "pues...") para rechazar la Vía B. Bajo la interpretación que estamos examinando, dicha razón es totalmente insatisfactoria. Como se recordará, Parménides sostuvo que lo inexistente es inindagable. La razón derivable de la identidad del pensar y del ser es que si algo no existe entonces no piensa. Esta razón es inadecuada

porque lo que el contexto requiere es que se muestre que lo que no existe no es *pensable*, es decir, no es *objeto* posible para el pensar. Lo negado por esta interpretación es que sea *sujeto* de pensamiento.

Para obtener una comprensión correcta del fragmento hay que tomar como punto de partida la constatación de que estamos nuevamente ante una instancia de la construcción sujeto + forma del verbo "ser" + infinitivo final, la construcción que apareció en B2.2 y que volverá a aparecer en lo sucesivo. Las dificultades referentes al artículo definido desaparecen, pues "lo mismo" es el sujeto y los infinitivos finales normalmente no llevan el artículo. De una y la misma cosa se dice que es para pensar (que es "para que alguien la piense", es decir que puede ser pensada), y que es "para ser" (es decir que puede existir).

La razón para el rechazo de la Vía B es ahora adecuada. Si sólo es para pensar lo que es para ser, entonces lo que no es para ser, es decir, lo que no puede existir no es para pensar, no puede ser pensado. Este razonamiento supone entender "lo que no es" equivalente a "lo que no puede ser", una ecuación cuestionable en sí misma pero explícitamente sostenida por la Vía B, la vía que afirma

"que no es y que es necesario que no sea".

Este tema será retomado en el fragmento B6.

Notas

Fuentes de B3:

B3 Clemente, *Strom.* 6.23 (2.440.12).
Plotino, *Eneadas* 5.1.8.

Pues lo mismo es el pensar y el ser: no cabe duda de que ésta es la forma en que fue entendido el fragmento por Clemente de Alejandría y por Plotino, las autoridades a las cuales debemos su preservación. En el caso de Plotino esto es comprensible pues bajo esta interpretación B3 confirma la doctrina plotiniana de la identidad entre lo que es (*to on*) y el intelecto (*nous*), vale decir la doctrina de la segunda hipóstasis. DK adhieren también a esta línea de pensamiento y traducen "denn dasselbe ist Denken und Sein", estableciendo así un precedente que ha sido seguido por casi todos los traductores al castellano. Gaos [19] es una de las escasas excepciones. Esta manera de comprender el fragmento ha inducido una y otra vez a la tentación de ofrecer una interpretación idealista del pensamiento de Parménides en su totalidad: si pensar y ser son lo mismo, bastará con analizar las categorías del pensar para obtener una confirmación de las categorías del ser. Si se enfatiza empero la estricta identidad entre el sujeto del pensar y el sujeto del ser es posible llegar a una especie de anticipación del cartesianismo. Cf. Bauch, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie*, Heidelberg, 1910, p. 43 "es scheint, als erfasse er (sc. Parmenides), ganz Descartes vergleichbar, im Sein des Denkens selbst das Sein" ("parece que él captara el ser, de manera perfectamente comparable a Descartes, en el ser del pensar"), citado por Albertelli [18] p. 133. Una interpretación de este tipo es por cierto anacrónica e imposible en una etapa de la filosofía en que aún no se ha iniciado la reflexión sobre el sujeto. Debemos, por lo tanto, rechazarla de plano. Hay helenistas, por otra parte, que traducen a la usanza de DK, pero que luego en sus explicaciones y comentarios proceden a debilitar la noción de identidad implícita aquí, rechazando el concepto de identidad estricta de modo que su posición termina coincidiendo con la que se deriva de la traducción rival. El caso más claro de esto es el de Mansfeld [68] p. 67 quien traduce como DK pero luego niega que haya aquí una identidad "monolítica" de ser y pensar,

concluyendo al final que el objeto del pensamiento es a la vez el sujeto del ser ("Das einzig Übrigbleibende ist mithin, dass der Gegenstand des Denkens zugleich Subjekt des Seins ist.").

Pues lo mismo es (para) pensar y (para) ser: esta manera de comprender la tesis de B3 y la traducción correspondiente ("denn dasselbe kann gedacht werden und sein") fueron introducidas por E. Zeller en *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I. Teil, I. Halfte, hrsg. von W. Nestle, Leipzig (7ª ed.) 1923, p. 687, n.1. Una formulación más rigurosa incorporando las modalidades a los predicados podría ser la siguiente: dados los predicados *P* (= es para pensar, es pensable) y *S* (= es para existir, puede existir), B3 equivale a

> "para todo *x*, *x* tiene la propiedad *P* si y sólo si tiene la propiedad *S*".

Sobre el rol de esta tesis en la argumentación parmenídea cf. el comentario a B7, *infra*. Las dificultades filosóficas suscitadas por su sentido y, más aún, por su verdad o falsedad serán abordadas en el Apéndice 2.

B4

1 *λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως·*
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντηι πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

B4

1 Observa empero las cosas que, aunque ausentes, están firmemente presentes para la mente,
2 pues no zanjará la conexión de lo que es con lo que es,
3 ni dispersándolo por todas partes ordenadamente
4 ni reuniéndolo.

Comentario

B4.1-4

La interpretación de este fragmento está sembrada de incertidumbre debido en gran parte a que desconocemos el contexto que lo rodeaba. He seguido la tradición más reciente y lo he retenido como fragmento número 4 a fin de

no confundir al lector que intente cotejar esta edición con otras. Me inclino a pensar sin embargo que sería más lógico asignarle un lugar dentro o después de B8 pues parece contener una reafirmación de la continuidad de lo ente, y esto a su vez presupone que ya se ha sostenido que lo que es tiene que ser uno y continuo (B8.6, 23-24, 25).

El primer verso de B4 es una exhortación tal vez de la diosa a considerar ciertas cosas que aunque están ausentes poseen —paradójicamente— una presencia firme, segura. No es fácil determinar qué clase de cosas son las mencionadas ni de qué tipo de ausencia o de presencia se trata. Hay intérpretes que han concebido a éstas como lejanía o cercanía en el espacio o en el tiempo. El hecho, empero, de que el término de relación para lo presente sea el *noos*, "la mente", aquello que en nosotros es el sujeto del pensamiento, induce a creer que presencia y ausencia son metáforas para el conocimiento humano. Lo que está ausente para una forma de conocimiento, probablemente para el conocimiento sensible de los mortales, está firmemente presente para el pensar.

La fundamentación de lo anterior viene en los versos 2-4, cuyo sujeto gramatical con toda probabilidad es el término *noos* recién aludido. Hay cosas que están firmemente presentes para el *noos* pues éste, cuando se ciñe a la norma parmenídea de que sólo puede ser pensado lo que es y no puede no ser, no admitirá que algo que es sea separado o distinguido de otra cosa que es. Esto obliga a fortiori a rechazar un mecanismo ideado por los pensadores jonios para explicar la pluralidad de las cosas que nos rodean, consistente en postular procesos de densificación y de rarefacción que suponen mayor o menor espacio entre los corpúsculos de una sustancia originaria. Es posible, en efecto, que los términos "reunir" y "dispersar" empleados en el fragmento apunten a las nociones de condensación y de rarefacción. Podría haber aquí, incluso, una alusión a Anaxímenes de Mileto, quien aparentemente introdujo el mecanismo explicativo, o a Heráclito, quien en su fragmento

22 B9 1 utiliza los términos griegos correspondientes a "dispersar" y "reunir", pero todas éstas son tenues conjeturas. Lo seguro es que en el fragmento parmenídeo se afirma que la recta captación de lo que es por parte del *noos* no admite postular un espacio entre supuestas unidades elementales de lo que es. Lo ente es perfectamente continuo.

Lo ente, por otra parte, es algo "ausente", algo que los seres humanos no tienen normalmente ante sí. Lo presente para ellos es un mundo múltiple y por lo tanto transido de discontinuidad. Es este el mundo que los filósofos de Mileto trataron de explicar. Lo firmemente presente para el pensamiento que se atiene al canon dictado por la diosa es, en cambio, algo totalmente distinto, es una entidad singular cuyas propiedades estudiaremos en el fragmento B8.

Notas

Fuentes de B4:

B4.1-4 Clemente, *Strom.* 2.335.25-28.

B4.1 Proclo, *In Parm.* 1152.37; Teodoreto, *Graec. Aff.* 22.17-18.

B4.2 Damascio, 67.23.

Sobre B4: cf. Bollack [125].

Empero: traduzco así *homos* y lo construyo con *leusse*. Hölscher [11] p. 46 y [72] p. 122 lee *homos* acentuado en la última sílaba y lo construye tanto con *apeonta* como con *pareonta*. Esto arroja a mi juicio un sentido inaceptable: habría cosas igualmente ausentes y presentes para la mente (véase la nota siguiente). Lo que el fragmento sugiere más bien es que la ausencia es sólo aparente, pues lo que parece estar ausente tiene una firme presencia ante el *noos*. Los plurales (*apeonta* y *pareonta*) presentan una dificultad —que se repite en B7.1— pues implicarían la aceptación de una pluralidad por

parte de la diosa. Dado que el verso siguiente vuelve al singular al referirse explícitamente a *to eon*, habrá que restarle importancia a las formas plurales y suponer que Parménides las emplea *metri causa*.

La mente: a falta de un término más adecuado traduzco así el sustantivo *noos*, íntimamente ligado en griego a *noein*, "pensar". La mayor parte de los traductores al castellano (Gaos, Montero, Cordero, Láscaris) lo traducen por "pensamiento" pero en nuestra lengua el pensamiento puede ser, o bien la capacidad humana de pensar, o bien el acto de pensar o incluso lo pensado ("malos pensamientos") con lo cual la versión resulta ser muy imprecisa. *Noos* apunta con suficiente claridad a lo que en terminología posterior llamaríamos el intelecto o la facultad humana de captación intelectual inmediata. *Noos* aparece en el verso B4.1 en dativo y podría construirse como un dativo instrumental dependiendo de *leusse*: "mira con los ojos de la mente", o bien como dependiendo de *pareonta*. He optado por esta segunda alternativa ya que resulta más natural por la posición del dativo. La idea de que el *noos* humano puede extenderse a regiones espacialmente distantes se encuentra ya en *Ilíada* 15.80-82, pero no quiero sugerir que esto sea lo mentado en B4.

No cortará: la forma verbal (*apotmexei*) podría corresponder a la segunda persona singular y coincidir por lo tanto con *leusse*. Así la entendieron, entre otros, Burnet y Gaos. Si se retiene la tercera persona y se supone que el sujeto es el *noos*, tenemos la ventaja de ver más claramente el sentido en que los versos 2-4 ofrecen una fundamentación de lo dicho en el verso 1. El recto pensar no acepta que lo que es sea pensado como disgregado en partes, por ende tiene imperturbablemente presente lo que está ausente del seudopensar de los mortales (cf. B6.4-9).

Anaxímenes: cf. 13 B1.

Ordenadamente: el texto dice *kata kosmon*, "según el cosmos (=orden)". La posibilidad de que haya aquí una referencia a la estructura del mundo (Hölscher traduce "im Weltgefüge") me parece improbable. La locución adverbial evoca más bien un rasgo fácilmente identificable en teorías como la de Anaxímenes donde los procesos de rarefacción y de condensación siguen una cierta secuencia, un cierto orden fijo. Cf. Simplicio, *In Phys.* 24.29-31 (=13 A5): "al rarificarse (el aire) se transforma en fuego, al condensarse, en viento, luego en nube; (al condensarse) más aún, en agua, luego en tierra, luego en piedras". La fuente de esta noticia doxográfica sobre Anaxímenes es Teofrasto, cf. Kirk-Raven [9] p. 145.

B5

ξυνὸν δέ μοί ἐστιν,
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

B5

Me es indiferente
dónde comience, pues allí volveré de nuevo.

Comentario

He aquí otro fragmento cuyo contexto desconocemos y cuyo sentido, por lo tanto, es imposible de determinar con certeza. Su autenticidad, incluso, ha sido puesta en duda.

Lo que se puede afirmar con algún grado de seguridad es que quien habla es la diosa. Todo lo dicho en primera persona desde el comienzo de la revelación (B2 y fragmentos siguientes) es claramente atribuible a ella. También es manifiesto que B5 sugiere la metáfora de un círculo. Al trazar esta figura geométrica es indiferente por donde uno comience porque al dar la vuelta completa se vuelve inevitablemente al punto de partida.

¿A qué aspecto o parte del pensamiento de Parménides se podría aplicar esta metáfora? Tiene que tratarse, por lo recién dicho, a algo expresado por la diosa, pero su revelación, como veremos más adelante, consta de dos partes totalmente heterogéneas (Vía de la Verdad y Opiniones de los Mortales) que en conjunto difícilmente podrían ser concebidas como partes de un círculo ya que éstas serían necesariamente homogéneas. La única porción del poema, por lo tanto, a la cual cabría imaginar como representando un movimiento circular es la revelación contenida en el fragmento B8. Pero también aquí surgen dificultades insalvables. La argumentación de B8 dista mucho de ser circular en el sentido de que contenga al menos dos proposiciones (P) y (Q) tales que (i) si partimos de (P) podemos inferir (Q) para luego (ii) partiendo de (Q) poder inferir (P). En rigor, eso sería lo requerido por la idea de circularidad. B8 en cambio parece asumir una premisa insustituible que no es objeto de derivación a partir de ninguna proposición contenida en B8 y por ende derivada de aquélla. Los análisis del Apéndice 1 mostrarán que no es del todo exacto que se trate de sólo una premisa.

Debemos admitir en consecuencia que no sabemos a qué se refiere la diosa cuando en B5 nos habla de la indiferencia en la elección de su punto de partida, un punto al cual volverá necesariamente.

Notas

Fuente de B5:

B5 Proclo, *In Parm.* 708.16-17.

La autenticidad de B5: Jameson [131] pone en duda la autenticidad de este fragmento porque no parece ser aplicable a ninguna parte del poema y además porque, según él, es posible mostrar que Proclo suele citar a sus predecesores de memoria, por lo cual bien podría estar equivocado en este caso. Esta última no es, a mi juicio, una razón convincente pues inmediatamente antes e inmediatamente después de B5, Proclo (*In Parm.* p. 708 Cousin) cita palabras de Parménides que están atestiguadas en forma independiente en B8.25 y B8.44, respectivamente.

Indiferente: traduzco de esta manera y no sin vacilaciones la palabra *xynon* que significa literalmente "común" y generalmente supone un plural en el contexto inmediato (cf. Heródoto 4.12: "un relato *común* a griegos y bárbaros"). En B5 el término está referido a una persona ("me") dentro de una construcción impersonal. Buscar un sujeto, como hace Bormann [12], pp. 179-180, implica desconocer que la oración gramaticalmente subordinada desempeña aquí ese rol.

Un círculo: Heráclito (22 B103) enuncia esta misma idea empleando también el término *xynon*: "Pues es común el principio y el fin (*peras*, 'límite') en la periferia del círculo." Pero en Heráclito lo afirmado es la simultánea unidad de los contrarios, en este caso, de que el comienzo y el fin son una y la misma cosa. En Parménides se sugiere más bien una cierta indiferencia en el orden de sucesión que ha de seguir el pensamiento deductivo. Las dos ideas no son, por cierto, mutuamente excluyentes.

B6

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ᾽ οὐκ ἔστιν· τά σ᾽ ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γάρ σ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>,
αὐτὰρ επειτ᾽ ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

B6

1 Es necesario que lo que es (para) decir y (para) pensar sea, pues es (para) ser,
2 pero (lo que) nada (es) no es (para ser). A estas cosas te ordeno poner atención,
3 pues de esta primera vía de investigación te (aparto),
4 y luego también de aquélla por la cual los mortales que nada saben
5 yerran, bicéfalos, porque la inhabilidad en sus
6 pechos dirige su mente errante. Son arrastrados,
7 sordos y ciegos a la vez, estupefactos, una horda sin discernimiento,
8 que considera al ser y no ser lo mismo
9 y no lo mismo. La senda de todos ellos es revertiente.

Comentario

B6.1-9

Luego de dos fragmentos (B4 y B5) cuya inserción en el contexto es incierta, volvemos al proceso de distinción, adopción y rechazo de las vías posibles para la investigación filosófica. El fragmento B6, por su contenido mismo, parece estar estrechamente ligado a B2 y B3. En ellos se presentó primero la disyuntiva de dos, y solamente dos vías, que es dable concebir. Nos hemos referido a ellas como la Vía A y la Vía B. Enseguida se descartó una de ellas, la que sostiene que el objeto de investigación no es, no existe, es decir, la Vía B. La razón aducida para justificar esta exclusión es el principio que encontramos formulado en B3: sólo puede ser pensado lo que puede ser y *vice versa*.

Las primeras palabras de B6 suelen ser traducidas de una manera tal, que su relación con la secuencia de pensamiento que acabo de señalar queda radicalmente oscurecida.

Me refiero a versiones como las siguientes: (a) "Es necesario decir y pensar que lo Ente es; pues es el Ser" o (b) "Es necesario decir y pensar que hay ser; pues es posible ser". Estas versiones tienen, por cierto, contrapartidas en otros idiomas modernos. Me parece muy improbable, sin embargo, que sean correctas.

En primer lugar ponen en boca de la diosa una tautología ("lo que es es", "hay ser", al menos bajo una interpretación posible de esta oscura afirmación), en circunstancias de que la diosa parece evitar cuidadosamente las tautologías, especialmente en los pasajes en que cabría haberlas introducido, como p. ej., B2.3, B8.2, B8.16. En estos tres versos llama fuertemente la atención el que se omita —en forma algo artificial— el sujeto de la oración, el sujeto requerido por el predicado "es". Además, la tautología "lo que es es" resulta obvia y no requiere una fundamentación. Sin embargo, como lo indica la partícula *gar*, "pues", la segunda mitad de B6.1 intenta dar una fundamentación de lo inmediatamente anterior. Por otra parte, la versión (b) supone traducir el participio griego *eon*, "(lo) que es", por un infinitivo castellano ("ser") para luego asignarle como predicado una forma del verbo "ser" en griego (*emmenai*), traducida ahora mediante el verbo "haber". Al final del verso, en cambio, el infinitivo castellano no traduce un participio sino un infinitivo griego ("pues es posible ser, *einai*"). Si se dan pasos como éstos, creo que será muy difícil mantener una política coherente para traducir formas nominales y formas finitas de *einai* o *emmenai*.

En virtud de todas estas consideraciones, especialmente las relativas a la interpretación de los infinitivos, me parece mucho más probable que en el caso de B6.1 estemos nuevamente ante la construcción sujeto + forma del verbo "ser" + infinitivo. El lector especializado podrá consultar las notas donde se explica exactamente la interpretación de la construcción de B6.1 a la cual he adherido. Avancemos ahora hacia la argumentación filosófica que se despliega ante nuestra vista.

Si mi interpretación es correcta, el primer verso sostiene que si algo es para decir y para pensar, o sea si algo es decible y pensable, se sigue necesariamente que es, que existe. No es difícil percibir que ésta es una consecuencia de B3 análoga al rechazo de la Vía B. Tal vez una presentación ligeramente formalizada permite ver mejor dicha analogía:

Rechazo de la Vía B

(1) Para todo *x*, *x* es para pensar si y sólo si *x* es para existir. (B3)
(2) Un objeto posible de indagación *O* es para pensar si y sólo si *O* existe. (Instanciación de B3)
(3) *O* no existe. (B2.3)
(4) *O* no es para pensar. (B2.7-8, una consecuencia de [2] y [3])

B6.1

(1) Para todo *x*, *x* es para pensar si y sólo si *x* es para existir. (B3)
(2) Un objeto posible de indagación *O* es para pensar si y sólo si *O* existe. (Instanciación de B3)
(5) *O* es para pensar (y decir). (B6.1a, una premisa independiente)
(6) *O* existe. (B6.1a, una consecuencia de [2] y [5])

Dentro del amplio margen de incertidumbre en que se mueve todo intérprete de Parménides, me atrevería a decir que la segunda de las deducciones es una interpretación correcta de B6.1, porque al final de este verso aparece literalmente una parte de B3 ("es para ser") fácilmente identificable como uno de los miembros de la conjunción "lo mismo *es* para pensar y *para ser*".

Ante los ojos del lector postaristotélico surge por cierto una dificultad lógica de primera magnitud en el paso de una premisa que expresa que algo es pensable a una conclusión que dice que algo existe, invocando como premisa auxiliar la aserción de que ese algo *puede* existir. Es posible concebir cosas que podrían existir (p. ej., un país entre Chile y la Argentina) y que sin embargo no existen. La inferencia de la posibilidad a la realidad sencillamente no es válida.

Esta manera de concebir la dificultad supone empero haber rechazado ya algunos principios sobre los cuales se basa el pensamiento parmenídeo, principios que permiten inferir la equivalencia entre realidad y posibilidad. Sostener que algo puede existir equivale para Parménides a sostener que existe y que existe necesariamente dada su aceptación de una disyunción radical y excluyente en el punto de partida: algo es y es necesariamente o no es y no es necesariamente (B2.3 y 5). Lo eliminado al inicio es la noción de posibilidad o potencia. Posibilidad de ser, realidad y necesidad, son nociones coextensivas, al igual que posibilidad de no ser, irrealidad e imposibilidad.

Parménides apela en más de una oportunidad a la disyunción aludida (cf. B8.16) y sin duda está presente en su mente en B6.2. Lo que nada es o la nada (*meden*), es decir, lo contrario a lo que es decible y pensable, lo que no ofrece ningún contenido al pensamiento, "no es para ser", por lo tanto es para no ser. Esto no quiere decir que la nada *podría* no ser, quiere decir simplemente que no existe y que no puede existir. Si no hay alternativa entre ser y no ser, se sigue necesariamente que lo accesible al pensamiento y al lenguaje es, existe. Un examen crítico de esta inferencia debe ser relegado a un apéndice.

En el fragmento B2 la diosa le indicó a Parménides que hay una vía que resulta intransitable para la indagación filosófica, la Vía B, que toma como punto de arranque la no existencia del objeto investigado. Ahora (B6.3-4) le recuerda esa primera advertencia y lo pone en guardia frente a una segunda vía intransitable, una vía que es caracterizada mediante una acumulación de epítetos despectivos sobre quienes la siguen.

Es una vía sobre la cual vagan (*plattontai*) sin dirección precisa los mortales que nada saben (*eidotes ouden*). El uso de la palabra "mortales" (*brotoi*) evoca lo dicho en B1.30 sobre las opiniones que la diosa contrasta con la verdad. Parménides será instruido en ellas pese a que no contienen nada digno de confianza. Aparentemente la diosa

está aludiendo nuevamente a esas opiniones al introducir una segunda vía vedada. A ellas volverá nuevamente una vez que haya expuesto en B8 la vía de la verdad.

Aquí en B6 la diosa acusa despectivamente a los mortales de ser bicéfalos (*dikranoi*), de mirar en direcciones opuestas, como mucho después los romanos representarán al dios Jano. Su mente (*noos*) es arrastrada errante por su falta de recursos (*amejanie*). Son sordos y ciegos, gente estupefacta y *akrita*, incapaz de hacer la *krisis*, el discernimiento fundamental entre "es o no es" (B8.15-18). ¿Por qué todos estos insultos? Porque "consideran el ser y no ser lo mismo y no lo mismo".

¿Qué se quiere decir con esto? A primera vista el término "mortales" es lo suficientemente extensivo como para pensar que el ataque no está dirigido contra un filósofo en particular sino contra el común de la gente. Pero, se objetará, el mortal común no suele hacer enunciados sobre el ser o sobre su identidad con el no ser. Esto es sin duda verdadero, sin embargo podría ser Parménides el que está generalizando en estos términos a partir de algo que los mortales efectivamente dicen y piensan. Investiguemos esta hipótesis.

En un interesante tratado posterior a Parménides llamado *Dissoi Logoi*, "Argumentos Dobles" hay tal vez un reflejo del tipo de aserciones que Parménides está atacando en forma general. Observemos el siguiente párrafo:

> "y las mismas cosas existen y no existen, pues las cosas que existen aquí no existen en Libia, ni las (que existen) en Libia (existen) en Chipre. Lo mismo vale para los demás casos. En consecuencia, las cosas existen y no existen". (90 A5.5)

En una conversación normal nadie dice, por ejemplo, que su manto existe y no existe, pero no sería extraño que alguien dijese que en Libia existen leones y que en Atenas

o Chipre no existen. Aparentemente lo que hace Parménides es interpretar una conjunción de esta naturaleza como conducente a una identificación de las nociones de existencia y no existencia del mismo tipo de cosas, en este caso, leones. Pero como la conjunción, además, está formada por una afirmación y una negación diametralmente opuesta, el sostener ambas cosas al unísono puede interpretarse a la vez como señalando la diferencia entre ambas nociones: los mortales no disciernen que la conjunción de ser y no ser es totalmente inadmisible y no debe ser usada ni siquiera para expresar una diferencia entre ambos. El andar de todos los mortales, vale decir, de todos aquellos que no siguen las instrucciones precisas de la diosa, es *palintropos*, "revertiente", "regresivo" pues consiste en dar un paso hacia adelante para luego dar un paso atrás. Y esto es fútil.

De lo anterior fluye que la segunda vía rechazada (y que podemos llamar la Vía C) no se debe entender como una simple conjunción de la Vía A y la Vía B (esta última, cabe recordar, fue la primera vía que la diosa rechazó). Su caracterización es algo más compleja y podría representarse así:

$$(A = B) \ \& - (A = B)$$

Si mis conjeturas acerca de cómo se llega a esta fórmula son correctas, es decir, si Parménides interpreta la conjunción como identificación y la yuxtaposición de afirmación y negación como rechazo de la identidad, entonces cabe esperar una toma de posición más explícita frente a la conjunción de ser y no ser (el rechazo de su identidad no aparece como algo de suyo problemático). Es precisamente lo que encontramos al comienzo de B7 y una razón importante para pensar que en la estructura original del poema ambos fragmentos ocupaban lugares no muy distantes el uno del otro.

Notas

Fuentes de B6:

B6.1b-9 Simplicio, *In Phys.* 117.4-13.

B6.1-2 Simplicio, *In Phys.* 86.27-28.

B6.8-9a Simplicio, *In Phys.* 78.3-4.

B6.1: la versión (a) ("Es necesario decir y pensar que lo Ente es") es la empleada por Montero Moliner. Supone la siguiente construcción: la forma impersonal *jre*, "es necesario", es considerada como el verbo principal que subordina dos infinitivos (*legein*, "decir" y *noein*, "pensar") gobernados por un único artículo (*to*). A éstos se subordina a su vez una oración de infinitivo cuyo sujeto es *eon* "(lo) que es", "(lo) ente" (sin artículo) y cuyo verbo es el infinitivo *emmenai*, una forma arcaica de "ser". La construcción es gramaticalmente aceptable de modo que las razones para optar en contra de ella no obedecen a consideraciones gramaticales sino que dependen de argumentos como los que he ofrecido en el comentario, vale decir, de la manera de interpretar el discernimiento de las vías en su conjunto. El punto de partida de B8 ("es") no puede ser una tautología sino que es una conclusión y esa conclusión no está anticipada en B6. Por el contrario, este fragmento y el siguiente proveen importantes premisas que conducen a dicha conclusión. Por este último motivo me inclino a descartar también la versión de Tarán [10] p. 58, que supone tomar *emmenai* con *jre* quedando *eon* como objeto de *legein* y de *noein*: "it is necessary to say and to think Being". Esta afirmación es, me parece, equivalente al comienzo de B8 sin transformarlo en la tautología de la versión (a) ("lo Ente es"). La versión que en el comentario he designado como (b) es la de N. L. Cordero. Para estudiar otras maneras posibles de construir la estructura gramatical de B6.1 véase Graeser [195] p. 149, quien se apoya en Jantzen [83] p. 121.

Una política coherente para traducir las formas de einai: con esta afirmación programática sólo quiero llamar la atención sobre las confusiones que se producen en el estudio del pensamiento griego si se pierde de vista que en griego el participio y el infinitivo de un verbo normalmente desempeñan roles semánticos diferentes. De

aquí se desprende que (1) el participio, cuyo papel es habitualmente el de funcionar como una expresión referencial para objetos singulares, debe ser traducido por una expresión castellana que pueda ser usada de la misma manera. Para el caso particular del verbo "ser" lo adecuado es el empleo de expresiones tales como "lo que es", "lo ente". El inveterado hábito de traducir el participio mediante "el ser" produce a menudo confusiones difíciles de disipar. (2) El infinitivo, en cambio, si bien puede jugar un papel referencial, sobre todo cuando lleva el artículo definido, es usado a menudo desempeñando otros roles, algunos de los cuales (p. ej. en las oraciones subordinadas de infinitivo) deben ser traducidos por formas finitas del verbo correspondiente en castellano.

Es necesario que lo decible y pensable sea: la construcción subyacente a esta traducción, que creo es la correcta, consiste en tomar *jre*, "es necesario", como verbo principal, *to legein te noien t'eon* como sujeto de una oración de infinitivo y *emmenai* como el verbo de dicha oración. El sujeto a su vez se descompone como sigue: el artículo *to* va con *eon*, "lo que es" y los infinitivos son infinitivos finales "para decir", "para pensar". Es verdad que no ha sobrevivido ningún escrito de la antigüedad que ofrezca un paralelo exacto de esta construcción en que los infinitivos finales dependen de un participio y no de una forma finita de *einai*. Cf. Tarán [10] p. 55. Pero la construcción parece ser una transformación natural de una construcción bien atestiguada. Si hay un objeto del cual es dable decir "esto es para pensar" (*touto esti noein*), nada impediría formar en griego una expresión referencial para denotarlo. Esta sería *to noein eon*, "lo que es para pensar". Cf. Furley [181] p. 11 quien sugiere que a partir del verso 419 de los *Persas* de Esquilo,

thalassa d'ouket' en idein
"ya no era posible ver el mar"

se podría construir la frase derivada participial

thalasses ouket'ouses idein

literalmente,

"el mar no siendo ya para ver".

El ejemplo resulta opaco en castellano porque para traducir participios griegos en posición predicativa no tenemos más remedio que oscilar entre gerundios y frases nominales. Lo interesante para nuestros propósitos es que esta especulación gramatical de Furley hace plausible la combinación de un participio de *einai* con infinitivo final.

Pues es para ser: dado el paralelismo con B3 me parece que difícilmente podría ser correcta la traducción de B6.1b mediante

"pues es el Ser" (Montero Moliner). Esta versión supone introducir un artículo que no está en el texto y predicar del infinitivo del verbo "ser" una forma finita del mismo. Es muy improbable que Parménides haya querido dar aquí este paso pues él parece reservar las formas finitas de "ser" para algo que no tiene las características de una acción referida en abstracto sino más bien el status de un sujeto singular, como se verá al examinar B8. Por otra parte cabe también mencionar que la aserción "el Ser es" resulta casi tan inteligible como "el caminar camina" o "el volar vuela" debido a lo que se podría llamar un error categorial: el predicado en estos casos es aplicado a un género de cosas que no coincide con el género de cosas del cual éste es obviamente verdadero o falso ("el niño camina", "el ave vuela"). La versión de Cordero ("pues es posible ser") es correcta, en mi opinión, siempre que se la tome como equivalente a "es posible (que algo, lo decible y pensable) sea" y no como una aserción más general acerca del ser o de cualquier sujeto posible.

(Lo que) nada (es) no es (para ser): traduzco de esta manera la oración *meden d' ouk esti* (B6.2a). Las primeras dos inserciones ("lo que", "es") me parecen necesarias para evitar el uso de la expresión "la Nada", con todo lo que ésta conjura dado su seudo-status de expresión referencial. Cf. Tugendhat [176] *passim*. Lo que el texto requiere bajo esta expresión es algo que sea diametralmente opuesto a "lo decible y lo pensable" del verso anterior, es decir, algo que se refiera a lo que no puede ser dicho ni pensado. Para que esta posibilidad quede excluida tiene que tratarse de algo que carezca absolutamente de atributos. Si esto es correcto, entonces al menos aquí *meden* no es sinónimo de *to me eon*, "lo que no existe" de B2.7. La tercera inserción ("para ser") y la suposición de una elipsis correspondiente a estas palabras son necesarias para mantener el paralelismo con el verso precedente contrastándose así "es" y "no es" dentro de giros idénticos. Si de lo decible y pensable se dice que es para ser, es natural dentro del pensamiento de Parménides que de lo que no es decible ni pensable se diga que no es para ser. Se trata simplemente de un corolario de B3. Traducir "lo que nada es, no es" es en principio correcto pero menos satisfactorio como parte de las razones aducidas para sostener que es necesario que lo pensable sea.

De esta primera vía de investigación te (aparto): *eirgo*; "aparto" es una conjetura de Diels casi universalmente aceptada por su verosimilitud dado lo que la diosa dice en B7.2. Una de las pocas excepciones es la conjetura *arxei*, "comenzarás", de Cordero [214]. En B7.2 encontramos casi las mismas palabras que en B6.3. Gramaticalmente no es del todo claro cuál sea esa primera vía. Lo que sí está fuera de duda es que la referencia a ella se hace para distin-

guirla de una segunda vía que es rechazada en B6. Puesto que en B2 ya tuvimos la experiencia del rechazo de una vía, vale decir de la Vía B, lo más probable es que aquí tengamos una alusión a ésta. La Vía B obviamente coincide con la vía de lo que no es para ser, la vía de lo que no es y por ende no es nada. La tesis de Tarán [10] p. 61 de que aquí la diosa estaría pidiéndole a Parménides que abandone temporalmente la Vía A me parece inverosímil y ha sido mayoritariamente rechazada. Cf. Furley [181] p. 10 n.30.

Una segunda vía intransitable: el haber identificado la segunda vía rechazada con una tercera vía parmenídea, lo que he llamado la Vía C, se debe a K. Reinhardt [46] pp. 36-46. Su caracterización empero de la Vía B supliendo para ella como sujeto "el ente" (*das Seiende*), la hace en definitiva indeferenciable de lo que él considera lo definitorio de la Vía C, es decir la conjunción de la afirmación y negación del predicado "es" ("el ente es y no es"), porque la afirmación "el ente no es" contiene ya la contradicción básica manifestada por esa conjunción. En su recreación del pensamiento de Parménides, Reinhardt le atribuye gran peso a la tradición eleática que, en su opinión, aparece reflejada en el tratado de Gorgias *Sobre lo que no es* (82 B3.67 ss.).

Consideran el ser y no ser lo mismo y no lo mismo: Barnes [85] p. 168 anota tres traducciones posibles de estas palabras rechazando la adoptada aquí porque, según Barnes, él no ha podido componer una línea de razonamiento que conduzca a ella a partir de las opiniones de los mortales. En el comentario he conjeturado un razonamiento que me parece al menos plausible. El recurrir a *Dissoi Logoi* 90 A5.5 se lo debo a Barnes, pero él hace un uso diferente de este texto. Desde Bernays [38] p. 62 las líneas B6.8-9 han estimulado la creencia de que Parménides estaría en ellas criticando a Heráclito. A favor de esta creencia se ha argumentado que (1) hay una notable semejanza entre la formulación parmenídea (*tauton... kou tauton*) y ciertos fragmentos de Heráclito tales como 22 B10 (*hola kai ouj hola*, "todos y no todos"), 22 B32 (*ouk ethelei kai ethelei*, "quiere y no quiere"), 22 B49a (*eimen kai ouk eimen*, "somos y no somos"); cf. además Parm. B6.8 (*to pelein te kai ouk einai*, "el ser y no ser"). (2) El hecho de que Parménides ataque una posición que bien podría ser descrita como la tesis de la unidad de los contrarios, fórmula que resume una doctrina central de Heráclito. Cf. Kirk-Raven [9] pp. 193-196. (3) El uso de *palintropos*, "que vuelve atrás", "regresivo", "revertiente" en B6.9, una palabra que también es usada por Heráclito (22 B51, cf. 22 B60). En contra de la idea de que es Heráclito quien es criticado en este fragmento puede sostenerse en cambio que (i) Parménides alude en general a los mortales (B6.4,7) y no a un filósofo determinado. Cf. Owen [140] p. 84, n.1.

(ii) Que la tesis rechazada en B6 fluye coherentemente de la manera como Parménides formula las distintas alternativas para un pensamiento que concibe la indagación filosófica como un transitar por diferentes caminos caracterizados por la predicación del verbo "ser" y su negación. (iii) Que en Heráclito la unidad de los contrarios es formulada mediante instancias de distintos tipos de contrariedad sin que en sus fragmentos se la formule como unidad de ser y no ser (22 B49a, citado más arriba, significa, sin duda, "estamos y no estamos" en los mismos ríos). Personalmente pienso que las coincidencias de pensamiento y de lenguaje son lo suficientemente explícitas como para que sea altamente probable que Parménides haya tenido noticia de Heráclito y haya decidido atacarlo. Por otra parte me parece que es improbable que Parménides haya meditado largamente la doctrina del filósofo de Efeso y le haya lanzado algo más que un improperio al pasar. Al fin y al cabo la cosmología expuesta en la última parte del poema y que en principio encarna la visión de los mortales mencionados en B6 no puede ser considerada en modo alguno doctrina de Heráclito. Además, Parménides no parece hacer un esfuerzo deliberado y especial por salirle al paso a Heráclito. Su rechazo de la identificación y diferenciación de ser y no ser, no es más que una consecuencia directa de las premisas que adopta en su propio punto de partida.

De todos ellos: en griego tenemos *panton* (genitivo plural), una palabra ambigua entre el neutro y el masculino. La he tomado en este segundo sentido, como remitiendo al modo de avanzar de los mortales todos. Esto me parece más coherente con el símil de las vías, por las cuales los seres humanos pueden o no pueden avanzar, que hemos encontrado hasta ahora en el poema. La otra alternativa, la que considera revertiente el proceso de las cosas, es gramaticalmente posible. Evoca además una idea de Heráclito ("el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo", 22 B60; "todas las cosas son intercambiables por fuego y fuego por todas las cosas, tal como los objetos son intercambiables por oro y el oro por objetos", 22 B90). Pero el que las cosas exhiban un proceso revertiente no es por sí mismo un motivo de reproche. Sí lo es el que esto le ocurra a individuos que pretenden adentrarse por las rutas del pensamiento. Cf. Long [145] p. 99 n. 16 de la reimpresión de este artículo, quien a su vez sigue a Stokes [142] p. 193.

B7

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τὴνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγωι πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

B7

1 Pues jamás se impondrá esto: que cosas que no son sean.
2 Tú, empero, de esta vía de investigación aparta el pensamiento
3 y que el hábito inveterado no te fuerce a dirigir por esta vía
4 el ojo sin meta, el oído zumbante
5 y la lengua; juzga en cambio con la razón la combativa refutación
6 enunciada por mí.

Comentario

La partícula *gar*, "pues", "porque", al comienzo de este fragmento, indica que el primer verso expresa una razón o fundamentación de algo que venía inmediatamente antes. La mayoría de los editores y comentaristas suponen que se trata, o bien de lo dicho en B6.4-9, o bien de algún trozo, hoy perdido, en que se reforzaba la descalificación de la Vía C, la que consistía en afirmar y negar el predicado "son" de las mismas cosas. Esto es, según B7.1, algo que jamás "se impondrá".

El sentido general de este verso es relativamente transparente, pero hay algunas dificultades de detalle que conviene examinar.

El verbo "imponer", literalmente "domar" (un caballo salvaje, por ejemplo), resulta extraño en el contexto, sin embargo así parecen haberlo entendido Platón y Aristóteles y no se han descubierto alternativas satisfactorias. Por lo demás el punto es de importancia secundaria.

También causa extrañeza el que se use el plural (*me eonta*, "cosas que no son") para designar aquello que es sujeto de predicación contradictoria del verbo "ser". Esta dificultad, empero, puede resolverse si se tiene en cuenta que quienes afirman y niegan a la vez que ciertas cosas sean, son precisamente los mortales que aceptan un mundo con pluralidad de objetos. Son ellos los que siguen la Vía C y de ésta le pide nuevamente a Parménides la diosa que aparte su pensamiento. Pero ¿qué razones le da para vedar la predicación contradictoria del verbo "ser"?

Podría argüirse que la diosa confía en que su exhortación no requiere de una fundamentación pues la falsedad de la contradicción es de suyo perfectamente patente. Me parece, sin embargo, que dados los esfuerzos de Parménides por hilar argumentaciones continuas, es más probable que la diosa esté asegurando la imposibilidad de que sean las cosas que no son basándose en alguna premisa anterior. Es posible imaginar que esa premisa sería "la nada no es", de donde se seguiría que no puede haber una conjunción de algo con dicha nada. Esto supone, a mi juicio, una interpretación errónea, tanto de B2.5 (la introducción de la Vía B que sólo consiste en afirmar al inicio que un objeto posible de investigación no existe) como de B6.1-2 donde "(la) nada" probablemente denota lo contrario a "lo que es para decir y pensar" del verso anterior, vale decir, lo que no posee un contenido que pueda ser dicho o pensado, lo que nada es.

Por todo lo anterior, me veo inducido a suponer que para Parménides la imposibilidad de que algunas cosas sean y no sean es una inferencia directa de la disyunción excluyente que preside todo su pensamiento: lo que es objeto posible de pensamiento es o no es, no hay una tercera posibilidad.

Los versos B7.3-5a forman parte de la exhortación a no internarse por la Vía C. Bajo la influencia posterior del platonismo surgió una tendencia a entenderlos como un rechazo del conocimiento que proveen los sentidos: son ellos los que darían a conocer un mundo contradictorio y plural. Un doxógrafo antiguo lo dijo en forma bastante lapidaria: "Parménides dice que las percepciones son falsas". Y si lo son, su testimonio debe ser abandonado en favor del *logos*, "la razón", que es la facultad cognoscitiva confiable.

No hay duda de que en definitiva la adopción de las premisas parmenídeas invita a prescindir de la información sensorial y que la aceptación de sus conclusiones lleva simplemente a rechazarla. Los sentidos nos presentan un mundo muy diferente del proclamado en el fragmento B8. Con todo, no parece haber aquí en B7 una crítica del conoci-

miento sensorial en sentido estricto. La mención de la lengua podría referirse a pretendidas ilusiones de la facultad gustativa, pero esto es anacrónico e improbable. Dicha referencia debe entenderse, más bien, como apuntando a lo que la gente habitualmente dice y "el oído zumbante" a lo que uno habitualmente oye. "El ojo sin meta", es decir, la mirada que no tiene un blanco (*skopos*), que no se concentra sino que vaga por la superficie de las cosas aceptando simplemente lo que salta a la vista, también corresponde a los hábitos del común de la gente. Lo que la diosa le pide a Parménides es que no se deje llevar por el hábito inveterado (*ethos polypeiron*) de aceptar lo que la gente dice y oye, incluyendo usos contradictorios del verbo "ser". Tampoco pide que su discurso sea aceptado dogmáticamente. Por el contrario, estimula a Parménides a juzgar mediante el *logos* lo que ha escuchado de su boca.

Traducir la palabra *logos* es siempre un asunto delicado dada la multiplicidad de sentidos que este vocablo posee en griego. En este pasaje este término aparece para marcar un contraste con lo anterior, con la inercia implícita en dejarse llevar por lo que se dice y se oye. "Juzgar mediante el *logos*", por lo tanto, parece indicar algo que el común de las gentes habitualmente no hace: dar razón de lo dicho, es decir, explicar y fundamentar la pretensión de verdad de lo sostenido. En este sentido, tal vez no estamos muy lejos de las intenciones del poema si traducimos *logos* simplemente por "razón" o "afirmación racional".

Algunos investigadores han visto una incoherencia intolerable entre la actitud de crítica racional que se pide aquí y el tenor global del proemio y algunos de los fragmentos subsiguientes donde la diosa parece invitar, más bien, a la recepción de una revelación poético-mística.

Las dos cosas no son necesariamente incompatibles. Muchas veces, sobre todo en la niñez, alguien con autoridad nos presenta algo como verdadero y lo aceptamos debido precisamente a su autoridad. Esto no impide que más adelante lleguemos por otra vía al convencimiento de la verdad

de esa afirmación. En el proyecto parmenídeo me parece que hay un movimiento semejante. Inicialmente su pensamiento apela a una misteriosa divinidad a fin de que sea acogido y difundido, confiando en que luego la evidencia interna de sus afirmaciones hará que el auditor deje de requerir un apoyo exterior. En esa etapa, será el juicio racional, no sin un entrelazamiento con el contexto mítico, como veremos, el que producirá la persuasión que corresponde a una verdad filosófica (B2.4).

Lo que en esta etapa debe juzgar Parménides es un *elegjos*, "una refutación", enunciada por la diosa. No me parece desacertado ver aquí una referencia a todo el proceso argumentativo que se ha desplegado hasta este momento y que ha consistido primariamente en una serie de pasos negativos: se ha rechazado, tanto la idea de investigar algo que no existe, como la de internarse por la senda definida mediante la afirmación y negación del predicado "es". Me parece que sería oportuno intentar ahora una formulación más rigurosa de la "refutación".

La refutación de la diosa

(1) "Para todo *x*, si *x* es un objeto de investigación, entonces sólo se puede pensar que *x* es o que *x* no es."

Fuente: B2.3 y 5; cf. B8.15-16.

Comentario: Esta es una premisa. Como lo indica la afirmación y negación de un mismo predicado, se trata de una disyunción excluyente. "Pensar" debe ser entendido aquí con una extensión que dejará de tener más adelante. Aquí significa aproximadamente "concebir en principio". La premisa (1) puede ser expresada en términos de "vías";

(1') "Las únicas vías concebibles son, o bien la Vía A, o bien la Vía B."

Comentario: equivalente a (1).

(2) "Para todo *y*, *y* es para ser si y sólo si *y* es para pensar."

Fuente: B3.

Comentario: ésta es una premisa, lógicamente independiente de (1), que expresa en forma bicondicional el mutuo condicionamiento entre ser y pensar (entendido ahora en sentido restringido: "pensar realmente", "concebir efectivamente"): sólo se puede pensar lo que existe y sólo lo que existe puede ser pensado.

(3) "Si un objeto *O* no es, entonces no es para pensar."

Fuente: B2.7-8; cf. B8.8-9.

Comentario: ésta es una inferencia a partir de (2) por instanciación: algo que no existe, no puede ser objeto de pensamiento alguno (en el sentido restringido de "pensar").

(3') "La Vía B es intransitable."

Fuente: B2.6, B6.3; cf. B8.17-18.

Comentario: ésta es una inferencia a partir de (3) pues la Vía B corresponde a la suposición inicial de que el objeto de investigación no existe.

(4) "Si un objeto *P* es para pensar, entonces es."

Fuente: B6.1.

Comentario: esta inferencia a partir de (2) corresponde simétricamente a (3). Para reforzarla, se añaden en la segunda mitad de B6.1 las palabras "pues es para ser", que he interpretado como una referencia sumaria a la premisa (2). B6.2 agrega, a mi entender, una tesis lógicamente equivalente a (2): "para todo *x*, *x* no es para ser si y sólo si no es para pensar y decir (i. e. si no es nada)".

(5) "Para todo objeto *z*, no es posible que *z* sea y no sea."

Fuente: B7.1; cf. B8.15-16.

Comentario: a mi entender ésta es una inferencia a partir de (1), es decir, del carácter excluyente de la disyunción entre ser y no ser.

(5') "La Vía C es intransitable."

Fuente: B7.2; cf. B6.4-9.

Comentario: se trata de una inferencia a partir de (5) porque se caracteriza parcialmente la Vía C mediante la afirmación de la identidad de ser y no ser por parte de los mortales, identidad que según mi conjetura es inferida a partir de su conjunción (véase el comentario a B6.4-9).

(6) "Sólo queda por pensar que el objeto de investigación es."

Fuente: B8.1-2; cf. B8.18, B8.34-36.

Comentario: ésta es una inferencia a partir de (1) y (3), y por lo tanto también de (2) puesto que (3) es una inferencia de (2). Al rechazarse como objeto de investigación posible uno de los miembros de la disyunción originaria (y *a fortiori* la conjunción de los miembros de la disyunción), sólo cabe afirmar el otro miembro de la disyunción.

(6') "La Vía A es la única transitable."

Fuente: esta afirmación no aparece explícitamente en los textos, pero se puede reconstruir a partir de B8.1-2 en conjunción con B8.17-18.

Comentario: con esta conclusión que fluye de (6) y por lo tanto de las premisas de (6) termina en rigor el discernimiento de las vías y comienza el tratamiento de la Vía A.

Si ahora hacemos abstracción de la múltiple presencia del verbo "pensar" y de los contextos intencionales que éste

genera y reducimos la argumentación a lo que hoy llamaríamos un proceso deductivo extensional, no es difícil ver que la forma lógica de la refutación de la diosa es la siguiente ("&" representa la conjunción, "v" la disyunción y "–" la negación):

$$\begin{array}{c} p \vee -p \\ -(-p) \\ -(p \ \& \ -p) \\ \hline p \end{array}$$

En el poema, el modelo de esta forma lógica, es el siguiente:

(1')	Vía A v Vía B
(3')	–(Vía B)
(5')	–(Vía A & Vía B)
	....
(6')	Vía A

A todas luces se trata de una inferencia válida, siempre que la abstracción de los contextos intensionales haya sido correcta. La cuestión de fondo para un examen de esta parte del pensamiento parmenídeo, por lo tanto, será la de la verdad de las premisas. Aparentemente Platón atacó la premisa (1) en el *Sofista*. Algunos investigadores contemporáneos han cuestionado también la premisa (2), pero como esto es más un tema de crítica que de comentario, conviene relegarlo a un apéndice. (Cf. Apéndice 2.)

Que una inferencia como la que acabo de esquematizar pueda ser llamada "refutación" (*elegjos*) no es del todo extraño. Lo que se ha logrado es refutar toda alternativa posible (dentro del supuesto inicial) a la vía que recomienda la diosa.

Aún no se ha clarificado del todo la metáfora de las "vías", pues no hemos transitado de hecho por ninguna de ellas. Sólo nos hemos asomado a los puntos de partida de tres de ellas para descubrir que en dos de los casos no hay sitio por donde avanzar allende el paso inicial. Es el fragmento B8 el que nos permitirá ver con claridad lo que mienta la expresión "vía de investigación".

Notas

Fuentes de B7:

B7.1 Aristóteles, *Met.* 14.2. 1089a 2.

B7.1-2 Platón, *Sof.* 237a 8-9; 258d 2-3; Simplicio, *In Phys.* 135.21-22; 244.1-2.

B7.2 Simplicio, *In Phys.* 78.6; 650.13.

B7.2-6 Sexto Empírico, *Adv. Math.* 7.114.

B7.3-5 Diógenes Laercio, 9.22 (=A1).

B7.1: en la refutación de B7.1 en *Sofista* 241d 5-6, Platón parece estar parafraseando el verbo *damazo* mediante *biazesthai*, "forzar". Véase además Aristóteles, *Metafísica* 1089a 4 (manuscrito E). Borgeaud [116] p. 277 ha reactivado conjeturas anteriores consistentes en tomar *dam(a)* como resultado de una tmesis que la ha separado de *me* y la eta de esa palabra (*dam-e*) como una forma del subjuntivo del verbo "ser". La línea, sin tmesis, sería

ou gar mepote medama touto hei
"pues jamás y de ningún modo ha de ser esto".

La tmesis es un fenómeno frecuente en Parménides (cf. B1.1 *epi-hikanoi*; B8.41 *dia-ameibein*; B8.49 *en-kyrei*), pero en este caso la sugerencia de que hay una tmesis no resulta convincente por la necesidad de reduplicar *me*. Es preferible atenerse a lo que parece ser la paráfrasis de Platón, reconociendo a la vez que tanto sus manuscritos como los de Simplicio (*In Phys.* 135.21; 244.1) reflejan perplejidad e incertidumbre.

B7.1-2: según Reinhardt [46] pp. 45-46 hay en estos versos una condenación de la Vía B. Sostiene esto porque, como vimos, construye esta vía supliendo el mismo sujeto que suple para la Vía A ("lo ente"). La Vía B diría entonces que "lo ente no es" (o, a la

inversa, que "lo no ente es"). Si se rechaza esta interpretación de la Vía B habrá que rechazar *a fortiori* la interpretación de Reinhardt de B7.1-2. Sobre las razones para discrepar con Reinhardt a propósito de la Vía B, véase mi comentario y notas a B2.3-5. B7.2 es entonces una exhortación a mantener el pensar lejos de la Vía C, de la única vía que conduce a pensar que cosas que no existen efectivamente existen.

B7.3-5a: Sexto Empírico (*Adv. Math.* 7.114) introduce su cita de B7.3-7 con las siguientes palabras: "y hacia el final aclara además que no hay que poner atención a los sentidos sino al *logos*" mostrando así que entiende el texto como una crítica del conocimiento sensorial. Ya antes Aristóteles había resumido la posición eleática al respecto de la siguiente manera: "a partir de estos argumentos (los eleatas) pasan por alto la percepción y la desprecian (pensando) que hay que seguir al *logos* ...A la luz de sus argumentos parece que éstas son consecuencias (válidas), a la luz de los hechos es cercano a la locura el sostener estas opiniones". (*De Gen. et Corr.* 1.8. 325a 13-18 = A25.) Cf. Barnes [85] pp. 296-297 a quien debo en parte mi interpretación de B7.3-5a.

Un doxógrafo antiguo: Aecio 4.9.1. (= A49).

Elegjos: que este término significa "refutación" a partir de su uso por parte de Sócrates es algo perfectamente bien atestiguado, pero también hay certeza de que en Homero el verbo correspondiente significa "avergonzar", "despreciar" (cf. P. Chantraine, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, Paris, 1968, s.v. *elegjo*) y tiene por lo tanto la requerida connotación negativa. En éste punto terminológico y en la idea de hacer un intento por reconstruir la refutación desarrollada entre B2 y B7 me he inspirado en Furley [181], pp. 9-11. Mis resultados sin embargo difieren ostensiblemente de los suyos. Se puede desestimar la opinión de Diels [4] p. 63 según la cual la refutación aludida en B7 se refiere a la parte del poema en que se expone la doxa.

B8

μὸνος δ᾽ ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ᾽ ἐπὶ σήματ᾽ ἔασι
πολλὰ μάλ᾽, ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδὲ τελεστόν·
οὐδέ ποτ᾽ ἦν οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές· τίνα γαρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῆι πόθεν αὐξηθέν; οὔτ᾽ ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω
φάσθαι σ᾽ οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξαμενον, φῦν;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν η οὐχί.
οὐδέ ποτ᾽ ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαί τι παρ᾽ αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ᾽ ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδῃσιν,
ἀλλ᾽ ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ᾽ ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ᾽ οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής
ἔστιν ὁδός), τὴν δ᾽ ὥστε πελειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
πῶς δ᾽ ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ᾽ ἄν κε γένοιτο;

B8

1 Sólo un relato de una vía
2 queda aún: que es. En ella hay muchísimos signos:
3 que siendo ingénito es también imperecedero,
4 total, único, inconmovible y completo.
5 No fue jamás ni será, pues ahora es todo junto,
6 uno, continuo. Pues, ¿qué génesis le podrías buscar?
7 ¿Cómo y de dónde ha crecido? No te permitiré
8 decir ni pensar: "de lo que no es", pues no es decible ni pensable
9 que no es. ¿Qué necesidad lo habría impulsado
10 a nacer, después más bien que antes, a partir de lo que no es nada?
11 De este modo, es necesario que sea del todo o que no sea.
12 Tampoco de lo que no es permitirá jamás la fuerza de la convicción
13 que se genere algo a su lado, en vista de lo cual ni generarse
14 ni perecer le consiente la Justicia aflojando las cadenas,
15 sino que lo mantiene sujeto. La decisión respecto a estas cosas reside en esto:
16 es o no es. Pero se ha decidido ya, como es necesario,
17 abandonar una impensable e innombrable (pues no es una vía verdadera) y tomar la otra que es y es veraz.
18
19 ¿Cómo podría ser después lo que es? ¿Cómo podría generarse?

εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.
οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
τῶι ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής·
ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῶι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές· μὴ ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.
ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα·
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί

20 Porque, si se generó, no es, ni si ha de ser alguna vez.
21 De este modo, la génesis se apaga y el perecer se extingue.
22 Ni es divisible, pues es todo homogéneo.
23 Ni hay más aquí, lo que le impediría ser continuo,
24 ni hay menos, sino que todo está lleno de lo que es.
25 Por ende, es todo continuo, pues lo que es está en contacto con lo que es.
26 Además, inamovible dentro de los límites de grandes ataduras,
27 no tiene comienzo ni término, puesto que la génesis y el perecer
28 han sido apartados muy lejos: los rechazó la convicción verdadera.
29 Permaneciendo idéntico y en el mismo (sitio), yace por sí mismo,
30 y así permanece estable allí mismo, porque la poderosa Necesidad
31 lo mantiene sujeto dentro de las ataduras del límite que lo cerca,
32 puesto que no es lícito que lo que es, sea incompleto.
33 pues es no-indigente; si no fuese así, carecería de todo.
34 Lo mismo es pensar y el pensamiento de que es.
35 Porque sin lo que es, cuando ha sido expresado
36 no hallarás el pensar; pues ninguna otra cosa es ni será
37 aparte de lo que es, ya que el Destino lo ató
38 para que sea un todo e inmóvil. Por ello es (mero) nombre
39 todo aquello que los mortales han establecido convencidos de que es verdadero:
40 generarse y perecer, ser y no ser,
41 cambiar de lugar y mudar de color resplandeciente.
42 Además, puesto que hay un límite extremo, está completo

πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντηι· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ᾽ ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῆι μᾶλλον τῆι ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
τοίγαρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.
ἐν τῶι σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ᾽ ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων·
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμαις ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν—ἐν ὧι πεπλανημένοι εἰσίν—
τἀντία δ᾽ ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ᾽ ἔθεντο
χωρὶς ἀπ᾽ ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μεγ᾽ ἐλαφρόν, ἑωυτῶι πάντοσε τωὐτόν,
τῶι δ᾽ ἑτέρωι μὴ τωὐτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ᾽ αὐτό
τἀντία νύκτ᾽ ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμηι παρελάσσηι.

43 desde toda dirección, semejante a la masa de una esfera bien redonda,
44 igualmente equilibrada desde el centro en toda dirección; pues no es correcto
45 que sea algo más grande ni algo más débil aquí o allá.
46 Pues no existe algo que no sea que le impediría llegar
47 a su semejante, ni existe algo que sea de modo que
48 de lo que es, haya aquí más y allá menos, porque es del todo inviolable.
49 Por ende, siendo igual desde toda dirección, alcanza uniformemente sus límites.
50 Con esto concluyo para ti el confiable razonamiento y el pensamiento
51 acerca de la verdad; a partir de aquí aprende las mortales opiniones
52 escuchando el orden engañador de mis versos.
53 En efecto, establecieron dos formas en sus mentes para nombrar(las),
54 de las cuales una no es correcto nombrar —en esto se han extraviado—
55 y dividieron su cuerpo en sentido contrario y les asignaron signos
56 separados los unos de los otros: a una el fuego etéreo de la llama
57 que es sutil, sumamente leve, del todo idéntico a sí mismo,
58 pero diferente de lo otro; pero también esto en sí mismo
59 es por el contrario noche ignorante, de cuerpo denso y pesado.
60 Todo el ordenamiento verosímil te lo declaro yo a ti
61 de modo que jamás te aventaje mortal alguno con su parecer.

Comentario

B8.1-61

Una mirada retrospectiva nos permite distinguir hasta este momento dos partes del poema: (1) el proemio que introducía solemnemente la revelación de la diosa, y (2) una sección cuidadosamente argumentada en que se exponían las vías posibles para el pensamiento y se rechazaban dos de ellas, la Vía B y una peculiar combinación de la Vía A con la Vía B. Me parece que sería erróneo llamar a dicha sección "la Vía de la Verdad" o aun incluirla dentro de ésta como hacen algunos comentaristas. La referencia en B1.29-32 sugiere más bien que cabe anticipar una exposición de "la persuasiva verdad" desarrollada en directa contraposición con las opiniones humanas. Dado que B2.3-5 le asignan a la Vía A la característica de ser aquella en que la persuasión acompaña a la verdad y que ostensiblemente la Vía A comienza en B8.1-2, lo razonable es inferir que la promesa de la diosa en B1.29-32 se refiere en conjunto a B8 y a los fragmentos que lo seguían. Dentro de este conjunto los versos B8.1-49 constituyen la tercera sección del poema o Vía de la Verdad, B8.50-52 (comentados por B8.60-61) forman una breve transición a la sección siguiente, y finalmente de B8.54 en adelante hay una cuarta sección: la exposición de las erradas opiniones humanas.

B8.1-49: *La Vía de la Verdad*

Es esta la parte del poema que le ha valido a Parménides desde la antigüedad hasta nuestros días la fama de haber sido el primer pensador que utilizó una rigurosa argumentación deductiva en sus escritos. Es, además, uno de los fragmentos más extensos que se ha conservado de un pensador presocrático, debiéndose esto al cuidado puesto por Simplicio en citarlo *in extenso* (*In Phys.* 145.1-146.25), aparte de sus alusiones a trozos o versos en particular en otros pasajes de sus comentarios a Aristóteles.

La estructura de esta sección parece consistir en lo siguiente: primero se enuncia la premisa inicial (versos 1-2), luego se adelanta una lista de "signos" o atributos que serán demostrados (2-4, tal vez 5b-6a), y por último viene el despliegue de los argumentos para probar que dichos atributos le pertenecen necesariamente al sujeto de la deducción (5a, 6b-49). Estudiemos cada uno de estos tres componentes.

La premisa. El punto de partida de la Vía de la Verdad es la única afirmación que resta (*leipetai*) luego del discernimiento de las vías. La conclusión de la argumentación anterior asume ahora el rol de premisa:

"es"

lo cual, según la interpretación de B2 que he defendido, equivale a

"existe".

Nótese que no se dice aquí "lo que es (lo ente) es", "lo que existe existe". Se evita una tautología de esta índole pues ésta no requeriría prueba alguna, en cambio "es" si la requirió. El sujeto es por lo tanto el mismo que hemos postulado para B2.3 y 5 basándonos en B2.2: "el

objeto de investigación". Dado que de dicho sujeto se sostiene que es, nada impide que desde ahora la diosa se refiera a él mediante una expresión referencial construida a partir de ese predicado que se considera verdadero del sujeto. La expresión griega equivalente a "lo que es", "lo ente" (*to eon*) no es sino eso. Recuérdese que en el fragmento B2.5 y 7 ocurrió exactamente lo mismo con la expresión antitética a esta: primero se introdujo la tesis de que el objeto de investigación no es y luego la diosa se refirió a él como "lo que no es", "lo no ente" (*to me eon*). Hay aquí una razón más para pensar que el fragmento B4 venía en el orden originario del poema después de B8: se utiliza allí la expresión "lo ente" como si ya hubiese sido formalmente introducida.

Lo que se intenta en B8 entonces es mostrar que si un sujeto —caracterizado al inicio vagamente como objeto de investigación o de pensamiento— existe, deberá poseer una serie de atributos que están ligados necesariamente con su existencia y que pueden ser objeto de prueba rigurosa a partir de una premisa única. Por el momento debemos distinguir entre las intenciones de la diosa y la eventual realización de su proyecto, en especial debemos dejar abierta la pregunta si de hecho las deducciones de B8 penden de una y sólo una premisa.

Los atributos. He llamado de este modo a algo que el poema designa con una palabra que literalmente significa "signos" (*semata*). Obviamente durante el período arcaico de la filosofía griega no se ha consolidado aún un vocabulario rigurosamente adaptado a las necesidades conceptuales abstractas, de allí que no sea extraño ver a los pensadores de este período echando manos a expresiones susceptibles de sugerir sólo metafóricamente las nociones que ellos quieren expresar. La imagen que el término *semata* evoca aquí es la de un camino por el cual uno puede avanzar y a lo largo del cual uno va encontrando periódicamente indicaciones o signos que, por decirlo así, marcan el camino. Si interpretamos la metáfora en lenguaje posterior diremos, luego de estudiar el fragmento, que la intención de la diosa era mostrarnos lo que hoy llamaríamos los atributos o predicados de lo que es.

Lo ente, entonces, de acuerdo con sus signos, es:

(a) ingénito (*ageneton*),
(b) imperecedero (*anolethron*),
(c) total (*oulon*),
(d) único o solo en su género (*mounogenes*),
(e) inconmovible (*atremes*),
(f) completo (*teleston*).

Más adelante se agregan otros predicados respecto de los cuales es difícil decidir inicialmente si son parte de un argumento o si deben ser añadidos a la lista original:

(g) todo junto (*homou pan*),
(h) uno (*hen*),
(i) continuo o cohesionado (*synejes*).

El significado exacto de cada uno de estos signos debe ser dilucidado en conexión con las razones que se ofrecen para probar que pertenecen a lo ente.

Los argumentos. En primer lugar, el verso 21 ("De este modo, la génesis se apaga y el perecer se extingue") va encabezado por una partícula (*tos*, "así", "de este modo") que indica que se ha llegado a una conclusión. No es infundado sostener entonces que entre la segunda mitad del verso 6 (=6b) y el verso 21 se encuentra la prueba de que lo ente posee los dos primeros atributos: es (a) ingénito y (b) imperecedero.

Si bien es cierto que 6b incluye una partícula (*gar*, "pues") que permite identificar un fundamento de lo anterior y que la primera mitad de 5 (=5a) ("no fue jamás ni será"), como veremos, está ligada a la prueba de los dos

primeros atributos, siendo probablemente lo fundamentado por 6b, con todo, es mejor tomar los tres últimos atributos ([g] todo junto, [h] uno e [i] continuo) como objeto de una prueba distinta debido a la recurrencia de algunos términos muy semejantes a éstos en los versos 22-25 (5 *homou pan* / 22 *pan homoion*; 6 *synejes* / 23 *synejesthai*, 25 *synejes*).

Las pruebas para éstos y los demás atributos parecen entonces estar distribuidas en el fragmento B8 de la siguiente manera, aunque se debe admitir que en algunos casos la correspondencia entre atributo y prueba no es perfectamente transparente:

B8.5-21, excluyendo 5b y 6a, prueban que es ingénito e imperecedero (y, por ende, intemporal o transtemporal).

B8.22-25, con un cercano doblete en 44b-48a, prueban que es continuo (y, por ende, uno, total).

B8.26-33 prueban que es inconmovible, demostrándose de paso que tiene límites.

B8.34-41 no contienen una prueba propiamente tal pero, como veremos, 36b-37a han sido interpretados como una prueba de que es único. Además, en 38a aparece el predicado "total" y en 38-41 tenemos una combinación de resumen de lo ya probado con indicaciones de una transición a la sección siguiente. Hay editores que ponen este párrafo a continuación del siguiente.

B8.42-49 prueban que es algo completo (y que se asemeja a una esfera la totalidad de cuyos puntos equidista del centro).

Analicemos paso a paso cada una de estas subdivisiones del texto.

B8.5-21

La refutación de la generación comienza con dos preguntas retóricas: "¿Qué génesis le podrías buscar?" (6b), es decir, ¿a dónde te conduciría una investigación (*dizesis*) de su génesis?, y "¿Cómo y de dónde ha crecido?" (7a), es decir, ¿de qué manera se habría generado y a partir de qué? Crecer es aquí sin duda una variante estilística para evitar la repetición del verbo "generarse".

La respuesta implícita a la primera pregunta es: "Ninguna", vale decir, dicha investigación es inconducente. El texto concentra luego toda la atención en el segundo miembro de la segunda pregunta suponiendo que el interlocutor se sentirá inclinado a responder "A partir de lo no ente". Esta respuesta es recusada de inmediato por la diosa (7b-9a) apelando al principio enunciado en B3: lo que no existe no puede ser expresado ni pensado.

Lo implícito aquí parece ser lo siguiente: un proceso concebido como el paso de un estado *P* a un estado *Q* no puede darse si el estado *P*, que *ex hypothesi* es una de sus partes integrantes, no se da.

A continuación (8b-9) sigue un argumento independiente del anterior que hace uso, por vez primera en el pensamiento occidental, de lo que más tarde se llamó el principio de razón suficiente (*nihil est sine ratione*, "nada hay sin una razón"). En forma retórica se pregunta: incluso suponiendo que hubiese una génesis a partir de la nada, de lo no ente, ¿qué razón habría para que su génesis tuviese lugar en un determinado momento del tiempo?

Lo implícito es que no hay ninguna razón de este tipo para ningún momento del tiempo y que por ende la génesis no puede ocurrir en ningún momento del tiempo. En consecuencia, no hay génesis.

De los dos argumentos anteriores, el texto extrae una conclusión provisional: "De este modo, es necesario que

sea del todo o que no sea." (B8.11.) Si no hay génesis, se sigue que el objeto de investigación existe "del todo" (*pampan*, expresión que tal vez habría que entender en un sentido indefinido, "sin limitaciones") o bien que no existe en absoluto. *Tertium non datur*. La inexistencia de la génesis es compatible con cualquiera de las dos hipótesis, pero no con una tercera posibilidad.

Los dos versos siguientes (12-13a: "tampoco de lo que no es permitirá jamás la fuerza de la convicción que se genere algo a su lado") son difíciles y su interpretación ha estado plagada de disputas. Contrariando la opinión de la mayor parte de los editores recientes que eliminan la partícula negativa (*me*, "no") antes del participio de *einai*, imprimo el texto tal como aparece en los manuscritos de Simplicio. El resultado de *eliminar* la negación es que el pasaje adquiriría el carácter de una argumentación dilemática si se toma el comienzo de 11 como un *pendant* del comienzo de 7b: lo ente no se genera ni a partir de lo no ente ni a partir de lo ente. Con esto, empero, el posesivo "su" aludiría a lo ente, lo cual arroja como resultado un argumento para probar que no se genera un segundo ente a partir del primero. Esto es por una parte compatible con la posibilidad de que el primer ente sea ingénito y por otra constituye una prueba de unicidad fuera de contexto.

Me parece más razonable *retener* la negación pues aparte de estar bien atestiguada ofrece un sentido satisfactorio si aceptamos la posibilidad de que la diosa esté presentando tres argumentos diferentes para la misma conclusión. El primero consiste en la negación del punto de partida de la génesis, el segundo invoca el principio de razón suficiente y ahora tendríamos el tercero. La apelación directa a "la fuerza de la persuasión" me parece que le confiere a estos versos cierto carácter axiomático. En efecto, lo que expresan no es sino el principio *ex nihilo nihil fit*, "nada se genera de la nada", que según Aristóteles (*Phys.* 187a 27-29) es reconocido por todos los presocráticos. Lo implícito es que si nada se genera de la nada y

el origen de la génesis de lo ente sólo puede ser lo no ente, entonces no hay génesis.

A continuación (13b-15a) viene el primer entrelazamiento de lógica y mito en este fragmento: "en vista de eso ni generarse ni perecer le permite la Justicia aflojando las cadenas, sino que lo mantiene sujeto". El cuadro que se nos presenta es el de Dike, la diosa que en el proemio regulaba el acontecer cotidiano del mundo, desempeñando un papel similar en este nuevo ámbito. Ella ejerce control y dominio sobre lo ente, que a su vez aparece constreñido por cadenas o ataduras que lo privan de una supuesta libertad para entrar en un proceso de génesis o destrucción. Lo interesante es que se nos da una razón por la cual Dike no relaja las amarras con que tiene preso a su cautivo. "En vista de lo cual" (*tou heineken*) alude sin duda a lo anterior: lo que toma en consideración Dike es entonces el principio *ex nihilo nihil*, "nada procede de la nada". Después de examinar otros dos pasajes en que aparecen potencias míticas procuraré extraer consecuencias más amplias de esta constatación.

El nexo entre los versos 15b-18 y lo anterior no es en absoluto claro. Una paráfrasis adecuada de su contenido podría ser la siguiente: la decisión o juicio (*krisis*) acerca de estas cosas, probablemente acerca de lo que está en discusión, vale decir, la génesis y la destrucción, radica en optar en forma tajante entre la afirmación de que existe o de que no existe. De hecho ya se ha decidido (*kekritai*, una forma impersonal del perfecto del verbo *krino*, "juzgar", "decidir"), mediante la cadena de razones desplegada entre B2 y B7, que una vía, la Vía B, debe ser abandonada por tratarse de una vía que no es objeto del pensar ni del decir. Aparentemente los calificativos de lo no ente se han aplicado a una vía, pero el griego es aquí ambiguo sobre todo en la referencia a su contrapartida. No hay allí un verbo que corresponda a "abandonar" (*ean*), por ello me he visto obligado a suplir su contrario "tomar". La presencia de la conjunción declarativa "que" (*hoste*) no deja claro si la

primera instancia del verbo "ser" en 18b tiene como sujeto la vía o lo ente. Otro tanto ocurre con la segunda instancia que es claramente predicativa como puede apreciarse porque va seguida del predicado "veraz", "auténtico(a)" (*etetymon*). En rigor no hay elementos para resolver la duda. Con todo, me inclino a tomar "impensable", "innombrable" y "veraz" como predicaciones de vías, en cambio *hoste pelein* "que es" como una reiteración del punto de partida de la Vía A.

Ha habido en estos versos, pese a las incertidumbres, un claro avance frente a la disyuntiva planteada en el verso 11 ("o es del todo o no es en absoluto"), una disyuntiva que puede entenderse tal vez como la primera formulación del principio de tercero excluido. La negación de la génesis, como vimos, es compatible, tanto con la existencia de algo ingénito, como con la no existencia de nada. Esta disyuntiva ha sido resuelta ahora en favor del primer miembro de la disyunción: hay algo que es del todo. El hecho de que sea posible pensarlo es prueba de que es (cf. B6.1).

Los versos 19 y 20 vuelven atrás en el sentido de que exponen un nuevo argumento contra la génesis que se entiende mejor si se lo lee a la luz de la interpretación que he propuesto para 12-13a.

En 19 hay dos preguntas respondidas en 20 mediante un quiasma, vale decir, una figura retórica que consiste en introducir dos elementos para retomarlos luego en orden inverso:

Pp Qp
Qr Pr

La primera pregunta (Pp) es: ¿cómo podría existir en el futuro lo que existe en el presente? La respuesta a (Pp) es (Pr): si ha de existir en el futuro, entonces no existe en el presente.

La segunda pregunta (Qp) es: ¿cómo podría haber llegado a ser (lo que existe en el presente)? La respuesta (Qr) es: si llegó a ser, entonces no existe en el presente.

Ambas respuestas contradicen la premisa inicial: existe (en el presente), lo cual hace altamente plausible que la forma lógica de la argumentación sea para ambas respuestas el *modus tollens*:

Si se generó entonces no existe,
existe,
por lo tanto no se generó.
Si ha de ser entonces no existe,
existe,
por lo tanto no ha de ser.

Ardua es la tarea de encontrar interpretaciones de los condicionales de estos argumentos que los hagan verdaderos, pues de la existencia futura de algo no se sigue su inexistencia actual. Podría simplemente perdurar hacia el futuro. Tampoco se sigue que algo no existe en el presente si se generó en el pasado. Es dable concebir algo que se generó y que simplemente sigue existiendo hasta hoy.

Muchos comentaristas asocian estas líneas con B8.5a y las discuten en relación con la aserción de la inexistencia pasada y futura de lo que existe, algo sobre lo cual volveremos enseguida. Yo quisiera analizarlas independientemente de ella a fin de poder tomar 5a como una conclusión que también pende de 19-20.

Me atrevería a sugerir (no sin bastantes vacilaciones) que la argumentación de 19-20 supone como premisas adicionales, tanto la disyunción de 16a "es o no es" para un objeto dado, como la negación de que pueda haber dos sujetos diferentes para el verbo "ser". Agregando el supuesto de que generación en el pasado implica existencia en el pasado y de que la existencia en el futuro implica generación en el futuro, es dable pensar que la argumentación implícita podría ser la siguiente:

(1) Para todo objeto *O* sólo puede ser verdad que existe o que no existe (la *krisis* de 16a).

(2) Para todo objeto *O'*, si *O'* es distinto de *O*, entonces si *O* existe, *O'* no existe y si *O* no existe entonces *O'* existe.

(3) Si *O'* existe en el pasado (o en el futuro) y *O* en el presente, entonces *O'* es distinto de *O*.

(4) *O'* llegó a ser y existe en el pasado (o llegará a ser y existirá en el futuro).

(5) *O* no existe.

Nótese que (1)-(4) son premisas y (5) una conclusión (que en rigor requiere algunos pasos más que los explicitados), pero lo importante para nuestros fines es que (4) representa el antecedente y (5) el consecuente de los condicionales que estábamos buscando.

Por *modus tollens* se niega aquí el primer miembro de (4), es decir, que haya generación pasada o futura. El segundo miembro (la existencia pasada o futura) aparece negada en 5a.

La diosa puede concluir entonces poéticamente "la génesis se apaga y el perecer se extingue" (21).

Como el lector habrá observado, entre B8.6 y B8.21 sólo hay argumentos contra la génesis, sin embargo en las dos formulaciones de la conclusión (13b-15a y 21) se incluye también la corrupción o destrucción. Aunque el texto no lo dice, parecería que la diosa supone que es posible construir argumentos estrictamente simétricos a los presentados: no existe el punto de llegada para la destrucción, no hay una razón suficiente para ella, de lo que es no puede proceder lo que no es, si algo se destruyó en el pasado entonces no existe en el presente. Menos convincente es el último paso: si algo ha de perecer en el futuro, entonces no existe en el presente. Pero todas éstas son meras especulaciones sin respaldo en el texto.

De considerable importancia para la comprensión total de la filosofía de Parménides es, en cambio, un verso al

cual he aludido y cuya primera mitad hemos pasado por alto. Me refiero a B8.5:

"no fue jamás ni será, pues ahora es todo junto".

Dos interpretaciones del sentido de este verso se disputan el campo. La primera lo lee en su sentido más obvio, es decir, afirmando la existencia en el presente y negándola para el pasado y el futuro. La segunda, que suele preferir la versión "no fue antaño", entiende la negación de la existencia en el pasado como la negación de que lo ente pueda haber existido en el pasado y dejado de existir en el presente, negando por tanto la corrupción, y la negación de la existencia en el futuro como negación de la posibilidad de que lo ente pueda existir en el futuro sin existir en el presente, negando así la génesis.

Las implicaciones de estas interpretaciones han llevado a los especialistas a trenzarse en una larga disputa acerca de la relación entre ser y tiempo en Parménides. Las posiciones en pugna podrían definirse de la siguiente manera:

Sea: t_0 el presente, t_{+1} un instante en el futuro
y t_{-1} un instante en el pasado.

Una posición sostiene que el sentido de B8.5a es que lo ente existe en t_0 y no existe en t_{-1} ni en t_{+1}. Esta es la tesis de la eternidad intemporal (EI): lo que existe existe en un eterno presente pues en rigor t_{-1} y t_{+1} no existen al no haber en ellos existencia alguna. Se niega así toda duración.

La otra posición sostiene que lo que existe, existe tanto en t_{-1} como en t_0 y t_{+1}, es decir, en todo momento del tiempo. Esta es la tesis de la eternidad transtemporal (ET) y afirma una duración infinita. Hay tiempo y el tiempo es coextensivo con lo ente pues no hay ningún momento del tiempo en que no haya ente.

La tesis (ET) se ve favorecida por el uso de términos que sugieren permanencia y que se aplican a lo ente, tales como "permaneciendo" (*menon*) y "permanece" (*menei*) en los versos 29-30. También está el hecho de que Meliso de Samos, discípulo y seguidor de Parménides, formulara claramente la tesis de la duración infinita:

> "Siempre existió lo que existió y siempre existirá." (30 B1)
>
> "Puesto que no se generó, existe y existió siempre y siempre existirá y no tiene principio ni fin sino que es infinito (*apeiron*)." (30 B2)

Personalmente me inclino a aceptar, con reservas, la tesis (EI), no sólo por ser la que corresponde al sentido más obvio de B8.5, sino también por ser la que en rigor es consistente con la negación de todo cambio. Que en 29-30 aparezcan términos que sugieren duración me parece inevitable dado que no existe en ese momento un vocabulario filosóficamente depurado que permita evitar connotaciones adversas a lo que se quiere decir. Por otra parte, no cabe duda de que Meliso defiende la tesis (ET), pero bien podría estar apartándose de su maestro en este punto, tal como se apartó de él en la cuestión de la finitud de lo ente. No es imposible suponer que Parménides haya entendido mejor que su discípulo una de las consecuencias directas de su posición: si no hay cambio, tampoco hay tiempo.

Al decir, por lo tanto, "existe ahora (*nyn*)" (B8.5b) la diosa estaría indicando en forma precisa que la premisa "es" debe entenderse como instancia del uso gramaticalmente intemporal del presente, el uso al que echamos mano, p. ej., en la aserción "la diagonal es inconmensurable con el lado del cuadrado". Emplear aquí el futuro o el pasado del verbo produce un efecto paradójico pues los entes matemáticos a todas luces no tienen historia. Viven en un presente intemporal.

Las palabras finales del verso 5 y las iniciales del 6 ("todo junto, uno continuo") difícilmente pueden disociarse de los versos 22-25 que las reproducen casi textualmente. Si estos últimos versos, como veremos, deben entenderse en un sentido primordialmente espacial, algo sugerido ya por *homou*, "junto", "en el mismo lugar", entonces en B8.5 y 6a tendríamos, tanto una tesis de unidad con respecto al tiempo (la tesis [EI], a mi entender), como una tesis de unidad con respecto al espacio. Aquélla estaría probada por el rechazo de toda generación y corrupción en B8.6-21, ésta por la argumentación de B8.22-25.

Nótese que la unidad no es una propiedad que se pueda identificar con la unicidad. El árbol que hay frente a mi ventana es *un* árbol, forma, en sentido biológico, una unidad. Pero no es único, hay también otros árboles en mi jardín. Es importante tener esto presente porque tradicionalmente se ha asociado a Parménides con la defensa de la tesis de la unicidad de lo que es (o monismo estricto), una doctrina que tal vez está implícita pero que no es formulada ni defendida explícitamente en lo que ha sobrevivido de la obra de Parménides.

Examinemos ahora la prueba de unidad y continuidad.

B8.22-25

22 Ni es divisible, pues es todo homogéneo.
23 Ni hay más aquí, lo que le impediría ser continuo,
24 ni hay menos, sino que todo está lleno de lo que es.
25 Por ende, es todo continuo, pues lo que es está en contacto con lo que es.

Tal vez la mejor manera de reconstruir la argumentación de este pasaje consiste en tomar la negación de la división o de la divisibilidad como lógicamente equivalente a

la afirmación de la continuidad, propiedad que habría que tomar a su vez como equivalente a la unidad y a la propiedad expresada por *homou pan*, "todo junto", "todo en el mismo lugar". Esta sería la conclusión expresada tanto en 22a como en 25a. Lo demás sería todo premisa.

Usé la disyunción "negación de división o de divisibilidad" porque aquí subyace una dificultad. ¿Afirma la diosa que lo ente no está dividido pero que en principio podrían distinguirse partes dentro de él, o sostiene más bien que debe rechazarse toda posibilidad de distinguir partes de lo ente? Las opiniones sobre esta disyuntiva están divididas sin que sea posible aducir una prueba plenamente convincente en uno u otro sentido. Personalmente me inclino por la segunda posibilidad.

El adjetivo usado aquí (*diaireton*) significa normalmente "divisible", además, la propiedad de no estar dividido es demasiado débil para el contexto. Algo puede no estar de hecho dividido, pero puede constar de partes diferentes de modo que una división, ya sea física o conceptual, sea posible. Lo sugerido por B8 en conjunto es, por el contrario, que en lo ente no hay partes diferenciables. Lo ente es "todo igual" (*pan homoion*) porque no hay en él un punto en que haya más ni menos. ¿Más ni menos qué? Dado el tren deductivo anterior la respuesta tiene que ser: una mayor o menor cantidad de lo que es, de ente. No quiero sugerir que esto sea perfectamente inteligible, pero es lo que parece fluir del texto, sobre todo si se examinan las líneas 24b y 25b. "Todo está lleno de lo que es" parece indicar que se niega una condición necesaria para que en un lugar hubiese menos cantidad de ente que en otra: tendría que haber "intersticios" espaciales sin ente, tendría que haber espacios vacíos. Esto es negado explícitamente en 25b: "lo que es está en contacto con lo que es", lo que en griego suena a una metáfora de vecindad: lo ente deslinda con lo ente sin que haya una tierra de nadie entremedio.

En conclusión, lo ente es continuo y resulta imposible dividirlo pues no hay manera de diferenciar partes dentro de él. Curiosamente se toca de nuevo este punto en B8.44-49, evocando además lo dicho en B4, donde vimos que se rechazaba la idea de una mayor o menor densidad y se decía explícitamente que no se puede producir un corte o una zanja dentro de lo que es.

La argumentación sólo resulta persuasiva si se enfatiza el punto de que sólo habrá divisibilidad si hay manera de diferenciar partes. En un todo perfectamente homogéneo, sin embargo, no hay manera de distinguir una parte de otra porque no existe una propiedad *P* tal que una parte la posea y otra no. La única propiedad poseída por todas las partes hipotéticas es la existencia. La sola propiedad que resta entonces es que algunas partes posean esta propiedad en mayor grado o intensidad que otras, produciéndose así una mayor "densidad" de existencia en un punto que en otro. Esta posibilidad a su vez se rechaza porque implicaría espacios vacíos. Volveremos sobre esto al comentar B8.44-49.

Anotemos antes de seguir adelante que probablemente hemos de entender que en 22-25 se ha probado también otro "signo" de la lista inicial para el cual, de otro modo, no habría prueba, el signo de que lo ente es *oulon*, "total", "un todo" (B8.4). Es esta una noción muy cercana a las de continuidad y unidad: si algo es continuo e indivisible, se sigue que es una unidad y por lo tanto un todo.

B8.26-33

26 Además, inamovible dentro de los límites de grandes ataduras,

27 no tiene comienzo ni término, puesto que la génesis y el perecer

28 han sido apartados muy lejos: los rechazó la convicción verdadera.

29 Permaneciendo idéntico y en el mismo sitio, yace por sí mismo

30 y así permanece estable allí mismo, porque la poderosa Necesidad

31 lo mantiene sujeto dentro de las ataduras del límite que lo cerca,

32 puesto que no es lícito que lo que es sea incompleto

33 pues es no-indigente; si no fuese así, carecería de todo.

Este trozo aparentemente corresponde a la prueba del atributo "inconmovible" (*atremes*) pero este término griego no se repite aquí. Se prueba además como corolario la completitud de lo ente (32-33), una propiedad que por conjetura ha sido leída en el catálogo inicial (B8.4).

Al igual que en el caso anterior (22-26), el término utilizado aquí para la propiedad por demostrar (*akineton*) podría implicar, o bien la negación del movimiento, o bien la negación de la posibilidad del movimiento. He traducido "inamovible" en lugar de "inmóvil" porque adhiero a la más fuerte de las dos interpretaciones. El movimiento no puede ser algo que lo ente de hecho no posee, sino que tiene que ser algo que en principio no puede poseer. Por "movimiento" debe entenderse aquí una propiedad más extensa que la que denota el término castellano. Todo cambio, incluso la alteración (cf. B8.41), cae bajo este término de modo que el movimiento se puede definir en términos muy generales como la característica de un objeto *O* de poseer una propiedad *P* en el instante t_z que no poseía en t_x o bien de carecer de una propiedad *P* en el instante t_z que poseía en un instante anterior t_x.

Aparentemente Parménides entendió la noción más o menos de esta manera, ya que como fórmula equivalente a la inamovilidad nos ofrece la siguiente: "no tiene comienzo ni término", es decir, parece negar que haya un

instante t_y entre t_x y t_z, tal que en ese momento el objeto *O* comience a (o deje de) poseer la propiedad *P*.

La premisa para probar la imposibilidad del movimiento es una simple referencia a un teorema anterior, a la negación de la generación y de la destrucción (27b-28). A primera vista la inferencia es inválida puesto que es posible que haya entes que sean ingénitos y que posean sin embargo movimiento local, como los cuerpos celestes en Aristóteles. La prueba resulta en cambio más convincente si suponemos que a los ojos de Parménides la negación de génesis y destrucción implica la tesis (EI), vale decir, la negación del tiempo. De aquí ciertamente se sigue que no puede haber un instante en que lo ente comience a (o deje de) poseer propiedad alguna.

Puesto que no hay cambio de ninguna especie, la identidad de lo ente consigo mismo es total (29a). Nosotros, en cambio, no somos hoy los que fuimos ayer puesto que hemos cambiado en muchos respectos. Lo ente, además, permanece en el mismo sitio y yace "por sí mismo". Esta última expresión (*kath'heauto*) podría apuntar a la unicidad (o soledad) de lo ente. En todo caso se agrega que lo ente permanece "estable", "bien asentado" (*empedon*), aduciéndose como razón una personificación entre mitológica y puramente lógica: la Necesidad (*Anagke*) que juega un papel análogo al de la Justicia (*Dike*) en 14 y al del Destino (*Moira*) en 37. La férrea Necesidad cerca a lo ente por todos lados y lo mantiene prisionero mediante las cuerdas o cadenas "del límite", una alusión que ya apareció en el verso 26 ("dentro de los límites de grandes ataduras") y que reaparecerá en 49 pues representa un elemento importante dentro de la concepción parmenídea: lo ente no es algo informe, es algo que tiene límites o fronteras precisas.

Los versos 30-33 dan una prueba de la inamovilidad en 5 pasos de fundamentación en sentido inverso al orden lógico:

(e) Lo ente permanece inamovible porque
(d) la Necesidad mantiene a lo ente dentro de límites porque
(c) no es lícito que sea incompleto porque
(b) si fuese incompleto carecería de algo y porque
(a) si careciera de algo, carecería de todo.

En esta argumentación hay dificultades de diversa índole. Una de ellas se refiere al uso de *menein*, "permanecer", que está en contradicción con la tesis (EI). Ya hemos indicado que esto probablemente se debe a la falta de un vocabulario filosóficamente más refinado. Otra dificultad es que la referencia a la Necesidad no funciona como premisa primera, como cabría esperar, sino como un teorema subordinado. Volveremos sobre esto. Conviene notar también el papel que juega el término "incompleto" (*ateleuteton*). Por el hecho de que (c) es una justificación de (d) (hay filólogos que ponen esto en duda) y que a su vez es justificada por (b) y (a), la argumentación entera parece descansar sobre la difundida convicción griega de que lo carente de límites, lo infinito, lo informe es lo imperfecto, lo inferior. Lo perfecto, lo superior es, por el contrario, lo claramente circunscrito por un límite, por una forma. En efecto, la línea 33 sugiere precisamente esto: si lo ente no fuese algo completo, tendría algún tipo de carencia, habría algo que le faltaría.

Pero, agrega el texto, si le faltara algo, le faltaría todo, una inferencia de suyo cuestionable. Tal vez debemos suponer que está operando aquí a modo de premisa tácita la indivisibilidad de lo ente probada anteriormente. Como no se puede distinguir partes dentro de lo ente, decir que carece de algo implica que carece de todo pues no hay una parte f diferente de una parte g, tal que lo ente pueda poseer f pero carecer de g. La indiscernibilidad de f y de g lleva así a la conclusión de que carencia de algo implica

carencia de todo. Esta explicación que se apoya indirectamente en 22-25 excede la evidencia textual, pero me parece que le confiere al verso 33 un sentido plausible y adecuado.

Lo ente, entonces, no sólo es indivisible sino que es algo inmóvil, completo y circunscrito por límites. Sobre el sentido de estos atributos habrá que volver nuevamente al comentar 42-49 pues en el texto se interpone ahora un trozo que parecería estar fuera de lugar por contener, además de otras doctrinas, un resumen de la vía de la verdad.

B8.34-41

34 Lo mismo es pensar y el pensamiento de que es.
35 Porque sin lo que es, cuando ha sido expresado,
36 no hallarás el pensar; pues ninguna otra cosa es ni será
37 aparte de lo que es, ya que el Destino lo ató
38 para que sea un todo e inmóvil. Por ello es (mero) nombre
39 todo aquello que los mortales han establecido convencidos de que es verdadero:

Interminables controversias se ciernen sobre el verso 34, uno de los más oscuros del *corpus* eleático. En disputa está la construcción gramatical toda y en especial el sentido de la palabra *houneken* que suele ser traducida como equivalente a (*to*) *hou heneka* "(aquello) por lo cual", "(aquello) en función de lo cual".

Por mi parte he intentado desatar el nudo gordiano apoyándome en las siguientes consideraciones. Los versos 35a y 36a son relativamente transparentes: afirman que el pensar no puede darse sin lo ente. Esto significa presumiblemente que para toda instancia de pensar hay un objeto existente tal, que si dicho objeto no se diese no habría una genuina instancia de pensamiento sino un seudopensar.

Puesto que se ofrece esta idea como fundamento de lo enunciado en el verso 34, éste tiene que establecer un tipo de relación que se pueda justificar de esta manera. No cabe duda de que esa relación es una relación de identidad (cf. *tauton* al inicio del verso), pero ¿identidad entre qué y qué?

Aparentemente el comienzo de 34 (*tauton esti noein*) sigue de cerca la construcción de B3 (*to gar auto noein esti*), sin embargo, hay una diferencia fundamental entre ambos pasajes. La segunda mitad de B3 contiene un segundo infinitivo dependiente de *esti*, la segunda mitad de B8.34 incluye en cambio una expresión nominal (que ha sido interpretada de diversas maneras). Por ello y por el hecho de que la acción de pensar aparece denotada inmediatamente después mediante una expresión referencial, quiero sostener que no estamos aquí ante la construcción sujeto + es + infinitivo final, sino ante una oración de identidad cuyo predicado es "lo mismo" y uno de cuyos sujetos es "pensar". Los enigmas respecto del segundo sujeto se despejan si tenemos en cuenta que *houneken* en la *Odisea* se emplea después de verbos griegos equivalentes a "decir", "sentir", "estimar", etc. como la simple conjunción declarativa "que". No es aventurado sostener además que esta conjunción puede depender también de un sustantivo derivado de un verbo de esta clase. De "pensar que" podemos pasar a "el pensamiento de que". Si lo anterior es correcto *houneken esti noema* significaría "el pensamiento de que es".

Se afirma entonces en 34 que la acción de pensar y el pensamiento de que existe son idénticos. En otras palabras, decir que alguien piensa en x pero que concibe que x no existe es una contradicción. Si lo ente no es el objeto del pensar entonces no hay pensar, lo que equivale, como vimos, a la fundamentación avanzada en 35a y 36a.

Hasta ahora he omitido toda consideración de 35b, una oración de relativo que dice literalmente "en lo cual ha sido expresado". Tal vez lo menos controvertido es que el sujeto

de esta oración es el infinitivo articulado, "el pensar", que aparece en la línea siguiente. El antecedente más natural para el pronombre relativo ("en lo cual") es el término inmediatamente precedente, es decir, "lo ente", pero ¿qué sentido podría tener la afirmación "el pensar ha sido expresado en lo ente"? Hay cierto consenso en que ella es ininteligible. Lo que cabría esperar más bien es que se expresara algo objetivo —por calificarlo de alguna manera— en el vehículo natural de expresión del pensamiento, vale decir, el lenguaje y no a la inversa. Por este motivo me inclino a tomar la expresión griega *en hoi* en sentido temporal, "cuando", un sentido fácilmente atestiguable algunas décadas después de Parménides, p. ej., en Sófocles.

El sentido de 35-36a sería en consecuencia el siguiente: cuando el pensar está o se encuentra expresado en el lenguaje, no lo hallarás sin lo ente, es decir, pensar consistirá siempre en sostener que es. Volvemos así a la identidad de B8.34.

Cabría empero preguntarse: ¿no puede haber acaso otro objeto para el pensar aparte de esta entidad que hemos llamado "lo ente"?

La respuesta negativa viene dada como razón de lo anterior en 36b y 37a ("pues nada hay ni habrá fuera de lo ente"). Es ésta la única afirmación en los restos de la obra de Parménides que refleja lo que la tradición posterior tomó como una de sus tesis fundamentales, la tesis de la unicidad de lo ente: hay uno y sólo un objeto de investigación del cual es verdadero el predicado "existe". De todo otro objeto este predicado es falso. Desgraciadamente el texto original (trasmitido en forma divergente por Simplicio en los dos pasajes en que cita B8.36-37) está irremediablemente corrupto, por lo cual resulta aventurado e imprudente atribuirle una importancia central a estos versos en una reconstrucción del pensamiento parmenídeo. No quiero negar con esto la posibilidad de que la unicidad de lo ente sea algo implícitamente requerido por otras afirmaciones del poema.

Hay, además, otra dificultad. Si el texto fuese confiable, la unicidad se estaría probando sobre la base de que lo ente es un todo (*oulon*) e inamovible (*akineton*) (38), propiedades que se deben a que "la Moira lo ató". Dado el texto que imprimen DK, lo único que me atrevo a conjeturar es que —a diferencia de una ameba— un objeto que sea un todo inconmovible no puede generar algo semejante a sí mismo porque dejaría de ser *un todo* (sería una parte de un todo, uno de un total de dos, habría algo fuera de él, exterior a él) y dejaría, además, de ser inmóvil en el sentido requerido (se habría transformado).

Es interesante observar que ésta es la tercera vez que una potencia divina aparece ejerciendo un poder sobre lo ente (cf. B8.14 y 30). El papel que juegan la Justicia, la Necesidad y ahora la Moira o Destino parece análogo al del proemio en su conjunto, pues refuerzan la receptividad del discurso parmenídeo, le confieren autoridad ante los ojos de sus contemporáneos. ¿Se trata empero de tres potencias diferentes o de una sola potencia divina invocada bajo tres nombres diferentes? ¿Se la o las invoca como una autoridad última, independiente de toda otra razón o fundamentación? Observemos en primer lugar que la referencia a la Moira retoma directamente la alusión a Anagke ya que cumple la misma función que ésta. Es la potencia que ata o sujeta a lo ente para que no se mueva. Pero, en segundo lugar, la misma relación vale para Anagke y Dike. Se emplea incluso el mismo verbo (*ejei*) para expresar su acción con respecto a lo ente: ambas lo sujetan, lo tienen cautivo. Es lógico pensar entonces que difícilmente habrá aquí divinidades claramente diferenciables. Se trata más bien de tres manifestaciones de lo mismo.

En el pasaje de la Moira no se ofrece una razón ulterior para su comportamiento, pero sí la hay en los otros dos. En B8.13-14 es en función de (*tou heineken*) lo anterior que la Justicia no permite que lo ente se genere o se corrompa. Y lo anterior no es sino la sucesión de tres argumentos (inexistencia del punto de partida, razón suficiente, *ex nihilo nihil*) que obligan a rechazar la génesis y la destrucción. Algo semejante ocurre en B8.30 ss. El verso 32 introduce un motivo (*houneken* sin ir precedido de un *verbum dicendi* o *sentiendi*) para la acción de Anagke. Dicho motivo incluye, es cierto, una alusión a *themis*, potencia también divina en el orden de la ley establecida, pero ésta no aparece aquí personificada sino como parte de una construcción impersonal (*themis esti*). Además, hay una premisa anterior ("es no-indigente, si no fuese así —si fuese indigente— carecería de todo") que no incluye ninguna referencia mítica.

De todo lo anterior debemos inferir sin duda que en el cuerpo de B8 la invocación de figuras mitológicas no es algo independiente de la argumentación propiamente tal. Lo mítico está claramente subordinado a lo lógico, a lo que el *logos* puede establecer con prescindencia de toda autoridad religiosa. Esto crea sin duda una tensión con el proemio, que aparece así como un instrumento que se descarta una vez que ha cumplido su función.

Entre 38b y 41 se expresa una conclusión general resultante de haber recorrido la vía de la verdad: todo lo que los mortales han establecido (o fijado convencionalmente) persuadidos de que es verdad, es decir, el generarse y destruirse, el ser y no ser, el movimiento local y la alteración de la apariencia sensible, todas estas cosas son meros nombres a los cuales nada corresponde en la realidad. La única realidad es lo ente y se ha probado ya que es falso atribuirle estos predicados. Es conveniente insistir ahora en que la condenación de la opinión común en esta materia es bastante radical. Todas las expresiones empleadas tienden a enfatizarlo. *Katethento*, "han establecido", sugiere que se trata de algo que no estaba allí, de algo "puesto", no de algo que se "encuentra", que es objeto de hallazgo o de descubrimiento. Además, los mortales se han "persuadido" de que son verdaderas ciertas cosas que son en realidad falsas, tan falsas que pueden ser descritas como mera

"palabra" (*onoma*), como expresiones sin contrapartida extralingüística.

Algunos de estos términos retornarán en 53-54 pero antes se interponen la prueba de otra importante propiedad de lo ente y el anuncio de que la vía de la verdad llega a su fin iniciándose la explicación de las opiniones de los mortales.

B8.42-49

42 Además, puesto que hay un límite extremo, está completo
43 desde toda dirección, semejante al bulto de una esfera bien redonda,
44 igualmente equiparada desde el centro en toda dirección; pues no es correcto
45 que sea algo más grande ni algo más débil aquí o allá.
46 Pues no existe algo que no sea que le impediría llegar
47 a su semejante, ni existe algo que sea de modo que
48 de lo que es haya aquí más y allá menos, porque es del todo inviolable.
49 Por ende, siendo igual desde toda dirección, alcanza uniformemente sus límites.

No es inmediatamente obvio para el oyente del poema cuál es el "signo" de lo ente probado aquí. Los versos 44b-48 aluden sin duda a la homogeneidad de lo ente y en 42 se menciona su completitud. Pero ambas propiedades habían aparecido antes (cf. B8.22-25 y 32, respectivamente). El énfasis parece recaer más bien en la imagen de conjunto proyectada por el texto, una imagen que ha dejado una impronta duradera tanto en el pensamiento griego como en el pensamiento occidental: la imagen de la esfera bien redonda.

Puesto que lo ente posee un límite extremo, una reminiscencia quizá de B8.31, está completo "en toda dirección". El término empleado (*pantothen*) es un alverbio que, como casi todos los que tienen la desinencia *-then*, indica el origen de un movimiento. Resulta interesante observar aquí y en el resto del pasaje el uso de metáforas dinámicas para caracterizar una realidad esencialmente estática, sin negarle esta propiedad. En efecto, la limitación "en toda dirección" hace que lo ente sea "semejante al bulto (o la masa) de una esfera bien redonda" donde ninguna parte del límite está más lejos del centro que otra: "está igualmente equiparada desde el centro (*messothen*) en o hacia toda dirección". Primero, por decirlo así, nos hemos internado en la esfera recorriéndola desde su superficie hacia el centro. Ahora lo hacemos desde el centro hacia su superficie. Este último "movimiento" del pensamiento vuelve a darse en 49b.

Hay intérpretes que toman el término *isopales*, "equiparado", como un adjetivo que expresaría una propiedad dinámica de lo ente, la propiedad de estar en equilibrio por no haber diferencia de peso entre sus partes, pero no hay nada en el contexto que sugiera la intención de probar su inmovilidad o equilibrio. El tema de B8.42-49 es la esfericidad y la homogeneidad interna.

La homogeneidad se prueba cuando se dice que hay necesidad lógica (*ou jreon*, "no es recto que", cf. *ou themis*, "no es lícito que" B8.32) que determina que no sea más denso en un sitio y menos denso en otro. La justificación procede en forma dilemática: (1) No hay algo no ente que impida que lo ente llegue hasta lo ente. Esto vuelve a sugerir lo que ya vimos en B8.25 ("lo que es es vecino de lo que es") y B4.2 ("no cortará la conexión de lo que es con lo que es", "no impedirá que lo ente sea continuo con lo ente"). Para que hubiese menor densidad tendría que haber huecos o vacíos entre distintas porciones de lo ente. Pero esto es a priori imposible: lo que no es ente simplemente no es, no existe. No hay vacío posible dentro de lo

ente. (2) El segundo cuerno del dilema afirma que no es tampoco lo ente de naturaleza tal que por sí mismo pudiese producir diferencias de densidad. La razón que se da para esto es bastante oscura: "pues es inviolable". Tal vez habría que ver aquí una reiteración de la indivisibilidad de lo ente. Sólo si lo ente pudiese dividirse podría generar diferencias de densidad, pero esto —como ya se probó— es imposible.

El verso 49 reitera la conclusión que en 44 comenzaba a fundamentarse por el argumento sobre la homogeneidad. La ilación lógica entre homogeneidad y esfericidad podría quizá establecerse recordando la idea de las metáforas dinámicas: el movimiento desde el centro hacia la esfera "alcanza uniformemente sus límites" (49b), es decir, no habría radios que llegaran antes que otros a la superficie de la esfera debido, tanto a la igualdad de longitud de ellos como a la existencia de perfecta homogeneidad interna. No quisiera sugerir que éste es un razonamiento plenamente convincente.

Numerosos son los interrogantes que surgen a propósito de este clímax con que termina la vía de la verdad, en especial el problema de cómo ha de entenderse en conjunto el símil de la esfera.

En un extremo del espectro están los historiadores que la toman en sentido literal, negándole importancia al hecho de que el texto dice que lo ente "es *semejante al* bulto de una esfera". Para ellos lo descrito por Parménides es la realidad o el mundo y éste es material además de esférico. Se trataría de una concepción cruda y primitiva, refutable por los sentidos, según la cual el mundo es un *plenum* material, sin vacíos, y sin que haya ningún tipo de realidad inmaterial. Parménides sería el más radical materialista de la historia del pensamiento antiguo.

En el extremo opuesto están aquellos que desvalorizan al máximo el símil sosteniendo que todos sus términos son metafóricos. Parménides estaría hablando de una realidad que no es el mundo, que no sólo no es material, sino que es además totalmente inespacial. Lo ente sería puramente inteligible e inextenso.

Personalmente me inclino por una posición menos extrema que las dos anteriores. Por una parte, el hecho de que lo ente sea captado sólo por el pensamiento, el hecho de que no sufra cambio alguno, que no se lo pueda dividir, hacen pensar que es muy improbable que Parménides esté propugnando la tesis de que lo ente sea material ya que lo material debería poseer las propiedades polarmente opuestas a las mencionadas.

Tampoco creo, sin embargo, que las muchas expresiones dotadas de connotaciones espaciales puedan ser todas metafóricas. No puede caber duda de que se trata de una entidad inteligible cuyas propiedades son objeto de una deducción a priori, pero en esa deducción se incluye una determinada manera de estar en el espacio: hay direcciones, hay distancias de igual magnitud (del centro a la superficie de la esfera), etc. Es cierto que esas direcciones y magnitudes no son discernibles o diferenciables debido a la perfecta homogeneidad de lo ente. Nada caracteriza a la dirección AB que permita distinguirla de la dirección CD, salvo que se postule un punto discernible: el centro de la esfera. Pero si lo hacemos, estaríamos cargando de significado geométrico preciso a un adverbio (*messothen*, "desde el centro") que podría, junto con el término "esfera", poseer un sentido mucho más vago. Conforme a la tendencia homerizante que ya hemos encontrado en Parménides, *sfaire* podría significar simplemente "pelota", como en la escena de Nausicaa en la *Odisea*, 6.100 y 115. En un juguete de esta índole no es el caso identificar un centro preciso. Pero tampoco puede excluirse del todo la posibilidad de que un pensador sindicado como discípulo de un pitagórico haya tenido *in mente* una concepción estereométrica más rigurosa y abstracta.

La mayor parte de estas dudas son imposibles de disipar. La impresión general con que nos quedamos es que

Parménides niega todo tipo de diferencia interna a lo ente, sin negarle la extensión. Lo ente lo llena todo, sin embargo su extensión es limitada.

Nosotros, acostumbrados a una noción euclidiana del espacio, vemos inmediatamente un contrasentido en la representación de una entidad que llena todo el espacio y que a la vez posee límites. También algunos griegos vieron esto. Arquitas de Tarento, un pitagórico contemporáneo de Platón, parece haber argumentado de la siguiente manera:

> "Si me sitúo en el extremo, es decir, en el cielo de las estrellas fijas, ¿podría extender mi brazo o mi bastón hacia afuera o no? Decir que no lo puedo extender es absurdo, y si lo extiendo, entonces lo que está afuera es, o bien cuerpo, o bien espacio." (Simplicio, *In Phys.* 467.26-29.)

No hay empero ninguna seguridad de que este problema se le haya planteado a Parménides. Además, si se le hubiese ocurrido podemos imaginar su respuesta: lo que está "afuera" es ente o no ente. No es ente porque todo lo ente está dentro de los límites y tampoco es no ente porque lo no ente sencillamente no existe.

Aparentemente la noción esférica y limitada de lo ente, si bien incompatible con el espacio infinito de Euclides, sería por otra parte coherente con el espacio curvo y finito de Einstein, pero un juicio responsable sobre esta materia excede la competencia del exegeta de los hexámetros de Parménides.

Antes de efectuar la transición a la cuarta parte del poema conviene mirar hacia atrás para obtener una visión de conjunto del núcleo central de la filosofía que estamos analizando.

Recapitulación de la Vía de la Verdad

La Vía de la Verdad es el camino que recorre el pensar tomando como punto de partida la aserción de que el objeto de investigación existe. De esta aserción deriva la expresión referencial que se utiliza enseguida para denotar dicho objeto: "lo que existe", "lo ente". De este objeto se prueba cierto número de atributos mediante argumentos no del todo claros ni fáciles de captar. Una propiedad de la cual no encontramos una prueba explícita es la unicidad. Como vimos, el texto de B8.36b-37a está demasiado corrompido como para poder recurrir a él con mínima confianza y además esas líneas están inmersas en un conjunto argumentativo del cual no son la conclusión más importante. No podemos decir, por lo tanto, que en lo que ha sobrevivido de su obra, Parménides haya probado que lo ente sea una y sólo una entidad, excluyéndose toda pluralidad.

Con todo, la impresión general con que nos deja el fragmento es la de una entidad única. Se habla de ella siempre en singular, no se la contrasta más que con lo no ente, y las referencias a "lo ente deslindando con lo ente" parecen ser metáforas para el carácter indiscernible de la totalidad de lo que es.

No sólo parece ser único, sino que se dice explícitamente que es uno. Tiene por lo tanto lo que podríamos llamar el status de un individuo singular, de un sujeto de atributos, de un individuo *sui generis* o único en su género, *mounogenes*, como dice expresamente el texto (B8.4). No es por lo tanto un universal o un concepto, algo que corresponda a un predicado o a un infinitivo. Si se lo quiere llamar "el ser" habrá que precisar que se utiliza esta ambigua expresión castellana en el sentido que ella tiene cuando hablamos de "un ser humano" y no en el que tiene cuando decimos "el ser bueno" o cuando queremos expresar un sinónimo de "el existir". En terminología filosó-

fica alemana lo anterior equivale a decir que lo ente es *das Seiende* (en el sentido singular de este participio) y no *das Sein*.

Pero ¿qué es este ente que constituye el objeto único del pensamiento y que por ende es lo único que hay?

Al dar una respuesta hay que evitar dos asimilaciones. La primera es la asimilación del ente parmenídeo al mundo, al universo, tal como lo conocemos. Si bien lo ente parece poseer propiedades espaciales, son éstas propiedades abstractas sin diferenciación posible. Es un error por lo tanto pensar que lo ente ocupa el espacio singular en que habitamos. Parménides ha negado explícitamente todos los predicados que lo ente tendría que tener para identificarse con el mundo. No está en el tiempo, no tiene diferencias internas, no sufre cambio alguno. Sus propiedades todas son más bien cuasi-geométricas.

Lo segundo que se debe evitar es la tentación de asimilar lo ente a una divinidad concebida en contraste con los dioses, múltiples y antropomórficos, de la religión griega del período arcaico. Este punto merece un tratamiento algo más extenso que el anterior.

Como vimos en el capítulo sobre vida y obra de Parménides, circuló en la antigüedad una tradición doxográfica que hacía de Parménides un discípulo de Jenófanes de Colofón. Se indicó en ese momento que esta noticia probablemente se remontaba a una afirmación jocosa de Platón en el *Sofista* (242c-d) y que por lo tanto no es digna de crédito. Hay sin embargo un verso de Jenófanes que evoca muy de cerca uno de Parménides y existe también cierta afinidad en la concepción global de ambos pensadores.

Jenófanes, al igual que Parménides, traza una clara línea divisoria entre su pensamiento y las opiniones de los mortales:

> "Pero los *mortales opinan* que los dioses nacen, que tienen vestimenta, voz y cuerpo como el suyo propio." (21 B14)

El contenido de esas opiniones se extiende también a la dimensión moral:

> "A los dioses les han atribuido Homero y Hesíodo todo aquello que entre los hombres es vituperio y reproche: robar, cometer adulterio y engañarse mutuamente." (21 B11)

Jenófanes argumenta enérgicamente contra dichas opiniones:

> "Pero si tuviesen manos los bueyes, los caballos y los leones o pudiesen pintar con sus manos y producir las mismas obras que producen los hombres, los caballos dibujarían la forma de sus dioses semejante a la de caballos y esculpirían sus cuerpos tal como es el suyo propio. Lo mismo harían los bueyes." (21 B15)

Otro pasaje también reduce al absurdo el antropomorfismo en los siguientes términos:

> "Los etíopes sostienen que sus dioses son de nariz ancha y negros, los tracios que son de ojos azules y pelirrojos." (21 B16)

A esta multiplicidad en las formas de lo divino Jenófanes contrapone un dios uno y único dios supremo:

> "Un dios, el más grande entre los dioses y los hombres, ni en su cuerpo ni en su pensamiento semejante a los mortales." (21 B23)

Este dios muestra cierta similitud con lo ente de Parménides. No sólo por ser diferente de los seres humanos o del mundo circundante, sino porque además

> "siempre permanece en el mismo (sitio),
> sin moverse en absoluto, ni le corresponde
> ir a diferentes lugares en distintos momentos". (21 B26)

En el primer verso de este fragmento tenemos en griego *en tautoi mimnei*, una expresión muy cercana a B8.29, *en tautoi menon*. Hay sin embargo una diferencia crucial entre estas entidades inmóviles. El dios único de Jenófanes posee conocimiento y pensamiento:

> "Todo él ve, todo piensa, todo escucha"
> (21 B24, "todo" es aquí sujeto),

y esa capacidad le permite además ejercer una función esencial de lo divino, le permite dominar:

> "Y sin esfuerzo, mediante el pensamiento
> de su mente, todo lo conmueve" (21 B25,
> "todo" es aquí objeto).

Lo ente de Parménides no sólo no tiene este tipo de relación con lo demás (lo demás, en rigor, no existe), sino que no hay una sola expresión en B8 que contenga la más leve sugerencia de que lo ente conozca o piense. Lo ente no es más que el solemne y solitario objeto que la razón puede pensar cuando se atiene estrictamente a los cánones establecidos por la diosa al inicio del discernimiento de las vías.

La constatación de que lo ente no es algo que piense confirma definitivamente que B3 no afirma una identidad entre pensar y ser, sino por el contrario, una identidad entre sujeto de ser y objeto del pensar.

B8.50-61

50 Con esto concluyo para ti el confiable razonamiento y el pensamiento
51 acerca de la verdad; a partir de aquí aprende las mortales opiniones
52 escuchando el orden engañador de mis versos.
53 En efecto, establecieron dos formas en sus mentes para nombrar(las),
54 de las cuales una no es correcto (nombrar) —en esto se han extraviado—
55 y dividieron su cuerpo en sentido contrario y les asignaron signos
56 separados los unos de los otros: a una el fuego etéreo de la llama
57 que es sutil, sumamente leve, del todo idéntico a sí mismo,
58 pero diferente de lo otro; pero también esto, en sí mismo,
59 es por el contrario noche ignorante, de cuerpo denso y pesado.
60 Todo el ordenamiento verosímil te lo declaro yo a ti
61 de modo que jamás te aventaje mortal alguno con su opinión.

Entre el verso 49 y el verso 50 hay una importante cesura. La diosa proclama que ha llegado a término el razonamiento (*logos*) o lo pensado (*noema*) acerca de la verdad. Con ello se refiere sin duda a B8.1-49, cuyo contenido, por ser verdadero es además confiable o convincente (*piston*, cf. B8.28: *pistis alethes*, "verdadera confianza o convicción"; B8.12: *pistios isjus*, "la fuerza de la confianza o convicción"). Desde este punto en adelante se desplegará ante Parménides lo que no es confiable, "las opiniones

mortales", es decir, las opiniones que los mortales sustentan, y para ello tendrá que escuchar "el orden engañoso" de los versos de la diosa.

La diosa se comporta entonces como las musas que se le aparecen a Hesíodo en el monte Helicón y le dicen

"sabemos decir muchas cosas falsas, semejantes a las verdaderas,
sabemos también, cuando queremos, enunciar verdades".

(*Teog.* 27-28.)

La revelación parmenídea es también dual, comprende tanto la verdad como el error.

El orden (*kosmos*) de los versos de la diosa es engañoso porque ellos van a manifestar en forma asertórica una cantidad de proposiciones que son falsas y pueden ser tomadas por verdades si no se tiene conciencia de *por qué* son falsas.

Esas afirmaciones en conjunto constituyen un *diakosmos* (B8.60), una teoría del ordenamiento total del universo incluyendo, como veremos, una teogonía, una cosmogonía y una cosmología que abarca los temas tradicionales de ésta y que van desde la astronomía hasta la embriología y la teoría del conocimiento humano.

Por qué el poema de Parménides incluye todo esto es algo que varias generaciones de historiadores del pensamiento antiguo han venido discutiendo intensamente. A muchos les ha parecido que si Parménides se dio a la ardua tarea de producir una explicación del mundo físico y si, además, produjo una teoría original, esto se debió a que en algún sentido le atribuía un cierto grado de realidad a ese mundo y por ende también algún grado de verdad al discurso sobre él. Este es el llamado problema de la *aletheia* y la *doxa*, el problema de cómo se relacionan para Parménides lo ente con el mundo, la verdad con la opinión.

La perenne tentación para el intérprete es la de proyectar hacia atrás la solución de Platón, intentando encontrar en el texto del Eléata alguna cláusula que permita asignarle al mundo físico algún tipo de realidad, ciertamente inferior a la realidad de lo ente. Pero esa cláusula salvadora del mundo de la apariencia parece no existir.

En versos que no son objeto de controversia la diosa dice claramente que las opiniones de los mortales no contienen verdad alguna (B1.30), que todo lo que ellos establecen creyendo que es verdad es mero nombre (B8.38-39), que están extraviados o equivocados (B8.54). Además, del *diakosmos* se dice que es meramente verosímil (*eoikota*), semejante a lo verdadero, como las falsedades de las musas hesiódicas.

¿Con qué fin revelar falsedades? La diosa le da una razón a Parménides: "para que no te aventaje ningún mortal con su parecer" (*gnomei*, "juicio", "doctrina", "opinión"). El supuesto que permite justipreciar esta razón es el carácter agonístico o competitivo que tomaban muchas actividades en la vida griega cotidiana. Así como un atleta compite con otros atletas, un poeta con otros poetas, un actor con otros actores, incluso un mendigo con otros mendigos, así también se concibe la actividad filosófica como un *agon*, como una lucha deportiva donde los demás lo tratan de aventajar a uno y uno a los demás. Parménides entra a la carrera (el verbo "aventajar" en griego, *parelaunein*, sugiere literalmente la noción de que un corredor o un carro pasa, *elaunei*, por el lado, *para*, de otro) con una ventaja innegable: no sólo conoce la verdad sino que es capaz de derrotar a sus contrincantes en su propio terreno pues sabe desarrollar un *diakosmos* como el que más.

Con el verso 53 comienza la explicitación de por qué el orden de los versos de la diosa es engañoso. Ella se hará portavoz de pareceres que no son los suyos propios y que contienen un error fundamental. En efecto, "ellos han establecido convencionalmente dos formas (*morfai*)". El alcance de este último término es difícil de precisar. Literal-

mente significa "forma", "apariencia exterior" pero también puede usarse de un objeto que se presenta bajo distintas apariencias y es llamado por distintos nombres. En el *Prometeo Encadenado* de Esquilo (verso 212) Prometeo describe a su madre como "no sólo Themis y Gaia, sino una forma (*morfe*) de muchos nombres", es decir, una entidad única llamada de distintas maneras. En un sentido no lejano de esta instancia el término es empleado por Parménides para designar dos cosas y no dos tipos de apariencia. De vital importancia es el observar también que en ningún momento se ha aplicado el predicado *morfe* a lo ente.

Los mortales, entonces, han establecido dos cosas o "formas" en sus *gnomais*, en sus juicios, opiniones, doctrinas, para "nombrarlas". Esto seguramente significa que la diosa le atribuye a los mortales la introducción convencional de dos entidades que pasan a ser sujetos de diversos atributos y que luego juegan el papel —ya usual en el pensamiento griego— de principios cosmogónicos y cosmológicos. Ellas explicarían, tanto el surgir del mundo circundante, como su constitución actual. Ejemplos de esto aparecerán en los fragmentos B9-B18.

Las formas son llamadas aquí "fuego" y "noche". En B9.1 "luz" sustituye a "fuego" y los testimonios doxográficos sugieren otras sustituciones.

Resulta natural preguntarse a quiénes tiene *in mente* la diosa bajo el indefinido apelativo de "mortales", pues la idea de explicar el mundo físico sobre la base de principios no parece ser algo que hace el hombre común, sino más bien, algo privativo de los filósofos. Los intentos de los historiadores por identificar con exactitud un pensador o una escuela que haya propiciado estos dos principios, fuego y noche, han fracasado, sin que pueda negarse que hay aquí una remota reminiscencia de los opuestos de Anaximandro y de las listas de opuestos de los pitagóricos. Por ello me inclino a entender aquí la referencia a los mortales de manera análoga a como la entendí en la interpretación de B7. La diosa no comunica lo que los mortales dicen expresamente sino lo que está implícito en lo que cualquier persona dice o diría en sus esfuerzos por describir el mundo. Todo individuo percibe que a veces está a plena luz del día, a veces en la oscuridad de la noche, que hay cuerpos pesados y cuerpos livianos, que a ratos hace calor, a ratos hace frío. Interpretando tales pronunciamientos la diosa dice que los hombres, cuando hablan de tales fenómenos, introducen implícitamente una pareja de entidades opuestas que denominan fuego y noche. Una vez introducidos se los puede utilizar para ofrecer explicaciones de fenómenos complejos y remotos, explicaciones dotadas de tal grado de plausibilidad que Parménides no será superado por nadie que pretenda esgrimir una doctrina (*gnome*) diferente.

Examinemos más de cerca la introducción de los opuestos (B8.55-59). En primer lugar, su cuerpo (*demas*) fue dividido o separado "en direcciones opuestas (*tantia*). Esto sugiere la imagen de poner dos masas aparte la una de la otra para después "ponerles", "asignarles" (*ethento*) "signos" separados los unos de los otros, es decir, una posee atributo que la otra no tiene y *vice versa*, en claro contraste con la vía de la verdad donde los "signos" estaban todos adheridos a un único sujeto.

Los signos de la primera de las formas indican que es fuego, sutil y liviano, añadiéndose una propiedad de otro tipo, pues en principio debería ser también signo de la otra forma: "es (el fuego) del todo idéntico a sí mismo y diferente de lo otro". De la segunda forma no se dice esto pero parece estar implícito porque expresa una condición necesaria para que se pueda hablar de *dos* formas, de dos entidades diferentes.

La segunda forma es noche, *adaes*, literalmente "ignorante", aunque tal vez aquí el adjetivo signifique simplemente "oscura", privada de *daos*, "luz". Es también de cuerpo denso (lo opuesto a la sutileza del fuego) y pesado (lo opuesto a la liviandad del fuego).

Blandiendo estos contrarios, la diosa está en condiciones de generar una exposición de un *diakosmos*, de un

ordenamiento total del mundo desde su origen. ¿Dónde radica empero el error subyacente a esta empresa?

La segunda mitad del verso 54 ("en esto se han extraviado") indica que la respuesta está incluida en las palabras inmediatamente precedentes. Estas, sin embargo, son extraordinariamente lacónicas y oscuras. Las imprimiré en griego trasliterado para luego señalar las distintas posibilidades de interpretación de que son susceptibles:

ton mian ou jreon esti. (54a)

Todos los exegetas que he consultado suplen al final *onomazein*, "nombrar", tomado del final del verso anterior. En esto no hay mayor dificultad.

El primer motivo de perplejidad es la forma verbal negativa e impersonal *ou jreon esti. Jreon esti* expresa una necesidad u obligación positiva. Su negación puede mentar:

(a) La negación de la necesidad u obligación, es decir, la posibilidad o licitud de no hacer algo: "no es necesario", "no se requiere", "es lícito o recto no".

(b) La necesidad u obligación negativa, es decir, la imposibilidad o la ilegitimidad de hacer algo: "es necesario que no", "se requiere que no", "no es lícito o recto que".

Estas dos posibilidades se combinan con diversas versiones de las palabras iniciales del verso (*ton mian*, "de las cuales una") resultando, entre otras, las siguientes alternativas:

(i) En primer lugar está la posibilidad de entender que la diosa habla *in propria persona* y verter "de las cuales una es necesario que no sea nombrada". Esto implica que, según la diosa, es correcto nombrar a una de las dos formas pero que no es correcto nombrar a la otra, una interpretación que sólo cobra pleno sentido con la identificación del

fuego (luz) con lo ente y de noche con lo no ente. Es entonces la noche o lo no ente la forma que no debe ser nombrada. La forma legítima es el fuego o lo ente.

Se suele buscar apoyo para esta concepción en la supuesta alegoría del proemio donde el viaje hacia la luz representaría el ingreso al reino de la verdad cuyo contenido es el desvelamiento de lo ente. Lo ente sería entonces equivalente a la luz. Al demostrar empero que el viaje de Parménides va en dirección opuesta a la que se suponía, vale decir, hacia la oscuridad del Tártaro, y que debe entenderse el proemio como una unidad que no refleja alegóricamente las ideas filosóficas de Parménides, le hemos quitado toda fuerza a este argumento.

Otro tipo de apoyo proviene de la interpretación de Aristóteles. Su importancia la hace merecedora de un tratamiento algo más exhaustivo.

En su recuento del desarrollo de la filosofía hasta sus propios días, Aristóteles dice de Parménides lo siguiente:

> "Parménides parece hablar a veces desde una visión más amplia (que la de Jenófanes y Meliso), pues al postular que aparte de lo ente lo no ente no existe en modo alguno, piensa que necesariamente existe una (sola) cosa, lo ente, y nada más . . . , pero al verse forzado a seguir los hechos observados y a suponer que hay una unidad según el *logos* y una multiplicidad según la percepción, establece nuevamente dos causas y dos principios, lo caliente y lo frío, llamándolos fuego y tierra. De éstos, sitúa lo caliente según lo ente y a lo otro según lo no ente." (986b 27-987a 2.)

Llaman aquí la atención una serie de discrepancias con las palabras textuales del poema parmenídeo. Aristóteles

atribuye a Parménides la introducción de dos principios, el poema la atribuye a los mortales y deja clara constancia de que se trata de un error. Aristóteles opera con su propia concepción de los opuestos fundamentales (lo caliente y lo frío) y asimila a ellos las formas del poema, cambiando la designación de la segunda de "noche" a "tierra". Más importante aún es que Parménides es retratado en el pasaje aristotélico como alguien que se inclina ante los hechos observados, ante los fenómenos. No es esto lo que dicen los fragmentos. En ellos no se hace concesión alguna a las opiniones corrientes, no corresponde tampoco la actitud descrita a la visión de conjunto que tenemos de la escuela eleática (Parménides, Meliso, Zenón) cuyo rasgo más típico es, precisamente, su admirable capacidad para atenerse a sus razonamientos y negar de plano el mundo fenoménico.

En este pasaje Aristóteles interpreta a Parménides desde supuestos platónicos. Le atribuye en efecto una distinción entre un ámbito inteligible (*kata ton logon*, "según el logos") y un ámbito sensible (*kata ten aisthesin*, "según la percepción"), asignándole a éste cierto grado de realidad. En este ámbito hay un dualismo (o pluralidad) de principios, en aquél, un monismo riguroso.

Por otra parte no está del todo claro que Aristóteles *identifique* lo caliente con lo ente y lo frío con lo no ente. La expresión griega empleada (*tattei kata*) permite suponer que lo que Aristóteles concibe es una lista de contrarios, como la que adopta él mismo, dividida en dos columnas precedidas por "lo ente" y "lo no ente", respectivamente. Dentro de una lista de contrarios de esta naturaleza, Parménides, según Aristóteles, pondría lo caliente, es decir, el fuego, en la columna de lo ente, y lo frío, es decir, la tierra, en la columna de lo no ente.

No debe descartarse totalmente la posibilidad de que Parménides, a la manera de los pitagóricos, haya efectivamente adoptado columnas de contrarios cuyos términos primeros fuesen fuego y noche, respectivamente, pero el pasaje aristotélico está en suficiente discordancia con los fragmentos como para que rechacemos no sólo la idea de una identificación del fuego con lo ente, sino incluso el que lo ente y lo no ente hayan podido ocupar sendos lugares dentro de una conjetural lista parmenídea de opuestos.

A todo lo anterior hay que agregar una objeción contra (i) que fue formulada hace ya bastante tiempo. Para que (i) fuese válida, el texto tendría que tener *heteren*, "una de las dos" en vez de *mian*, "una".

No resulta entonces aceptable la interpretación del error de los mortales como si éste hubiese consistido en nombrar dos formas (fuego y noche) cuando en realidad deberían haber nombrado sólo una (fuego) por ser ésta idéntica a lo ente.

(ii) Una segunda posibilidad de reconstrucción de 53a consiste en entenderlo como si la diosa estuviese comunicando la posición de los mortales y éstos dijesen: "no es recto nombrar (sólo) una". Los mortales afirmarían que hay dos formas y que es la diosa la que está equivocada al nombrar sólo una: lo ente. El monismo parmenídeo es el que está aquí a la defensiva.

El principal escollo para esta versión es que depende de la suplencia del adverbio "sólo" y éste no está en el texto. También supone, como en (i), atribuir a *mian* el significado de *heteren*, "una de dos". Además, se daría un complicado y poco convincente cambio de perspectivas en el pasaje: en el verso 53 la diosa describiría lo que han hecho los mortales, en 54a serían los mortales los que hablarían prácticamente *in propria persona* para después, en el mismo verso, recibir el juicio adverso de la diosa. Finalmente el sentido del verso entero resulta inadecuado porque no estaría expresando la razón por la cual han errado al establecer dos formas. Conviene, en consecuencia, examinar otra posibilidad.

(iii) Si se renuncia a la inserción del adverbio "sólo" y se adopta la negación de la necesidad en lugar de la obligación positiva, tenemos: "De las cuales no es necesario nombrar una." Esto sería también algo que piensan los mortales y no la diosa. El error de esos mortales, según una variante de esta interpretación, consistiría en no ver que es necesario identificar las dos formas con una única forma: lo ente. Según otra variante el error radicaría en fijar dos formas por separado en circunstancias de que éstas sólo se dan unificadas y asumidas por lo ente. Este sería así la unidad de los contrarios.

También para esta interpretación vale la objeción de que hay un cuestionable cambio de perspectiva al pasar de un verso a otro y en el interior mismo del verso 54. Más importante son, a mi juicio, las dificultades que se siguen de esta interpretación.

De acuerdo con la segunda de las dos variantes mencionadas, lo ente cobijaría en su interior a las dos formas y éstas tendrían así cierta legitimidad. Esto me parece inaceptable dado que en lo que va corrido del fragmento B8 lo ente no presenta ningún tipo de diferenciación interna. Atribuirle a Parménides algo así como un *Aufheben*, "absorción-eliminación" de los contrarios es altamente anacrónico.

Lo mismo ocurre con la primera variante. La noción de identidad no es tan oscura como la de absorción-eliminación pero produce un efecto análogo: la identificación de las dos formas con lo ente, o bien las elimina a éstas (pues habría que negar los atributos que son predicables de una u otra y que no son predicables de lo ente), o bien introduce diferencias dentro de lo ente (pues habría atributos de una de las formas que no son atribuibles a la otra).

Por último me parece altamente dudoso que se pueda hablar de lo ente como de una "forma". Lo ente en Parménides parece estar a otro nivel. Son los principios explicativos de una cosmología falsa los que son llamados formas. Lo ente no es un principio explicativo de nada (cf. Aristóteles, *Phys.* 185a 3-5).

Debido a todo lo anterior, me parece que hay que abandonar las interpretaciones que hemos examinado en favor de la siguiente.

(iv) Por analogía con B8.44-45 donde la negación de *jreon esti* representa la obligación negativa, me inclino a pensar que aquí ocurre otro tanto. Es entonces la diosa la que expresa que algo no es recto o correcto. A modo de clave para entender las palabras restantes escojo un verso de Aristófanes en que aparecen las palabras *mian* y *ton* con una negación y que dice así:

mian gar ouk an eipois ton nun gynaikon Penelopen

(*Thesmophoriazousae* 549). Palabra por palabra esto equivale a:

"una pues no llamarías de las actuales mujeres Penélope".

Este verso pone a las mujeres del presente muy por debajo de la heroína de la *Odisea* y quiere decir obviamente que *a ninguna* de las mujeres del presente se la podría llamar Penélope. *Mian ou* equivale entonces a *oudemian*, "ninguna".

Esto permite inferir con bastante seguridad que B8, 54a significa:

"de las cuales no es correcto nombrar a ninguna".

Lo ente no está por lo tanto mencionado en este verso, ni se le atribuye tampoco, implícita o explícitamente, el apelativo "forma". Se niega de plano la legitimidad de la introducción de dos formas para explicar el mundo. Ambas

deben ser rechazadas por igual. Ninguna de las dos tiene relación alguna con lo ente. Este es lo único que existe. Una dualidad inicial (y por ende toda multiplicidad) es ilegítima y el error de los mortales radica en haberla establecido o introducido.

Para nuestra comprensión de conjunto del pensamiento de Parménides esto parece reforzar la idea de que se entiende lo ente como algo numéricamente uno, aunque, como vimos, no hay argumentos explícitos en este sentido. Por otra parte, el pronunciamiento de que introducir dos formas es erróneo debería estar basado en el convencimiento de que dicha introducción genera una contradicción con las premisas iniciales del pensamiento expuesto. En el momento de explicitar más rigurosamente dicha contradicción surge la tentación de pensar que se condena la multiplicidad por consideraciones que derivan de la interpretación predicativa del sentido del verbo "ser". En ese supuesto la forma que el argumento tomaría sería la siguiente:

Sean A y B dos formas distintas, entonces es verdad que

A es A y A no es B,

pero esto, por elipsis del predicado, equivaldría a

A es y no es,

lo cual a su vez entra en contradicción con B8.16:

es o no es.

Pese a la plausibilidad de esta reconstrucción, me parece que hay una alternativa más convincente y que consiste en retener el sentido existencial pero subentendiendo un principio que llamaré "el principio de predicación exclusiva" (PE). Este dice que a un predicado le corresponde exclusivamente un sujeto de modo que no hay dos sujetos de los cuales sea verdadero el mismo predicado. Es éste un principio que, a mi juicio, juega un papel difuso pero eficaz en Parménides (el lector habrá notado que ya utilicé la instanciación de este principio para el predicado de existencia en la interpretación de B8.19-20, *supra*, premisa [2]) y que por lo tanto vale la pena formular un poco más rigurosamente:

"(PE) Para todo predicado *F*, si *F* es verdadero del objeto *O* y si hay un objeto *O'* tal que *O'* no es idéntico a *O*, entonces *F* es falso de *O'*."

Adoptando nuevamente la instanciación de (PE) para el predicado de existencia, la reconstrucción del rechazo de las formas podría ser la siguiente: como las dos formas de los mortales son sustitutos posibles de *O*, vale para cualquiera de la dos que no existe, si la forma opuesta existe. Esta, por otra parte, sería acreedora de todos los signos de lo ente y no de los signos peculiares de una de las dos formas. En consecuencia, las formas que los mortales han establecido no existen.

En síntesis, al tomar conciencia de la postulación de fuego y noche como elementos subyacentes a las explicaciones del mundo circundante, Parménides tiene una ventaja agonística sobre todo otro pensador que pretenda ofrecer explicaciones de esta índole, ventaja que se divisará cuando los principios explicativos entren en acción en los fragmentos siguientes. Pero gracias a la diosa, Parménides sabe además que esas dos formas no son reales, que no satisfacen los predicados que valen necesariamente de lo que existe. Por ende, toda explicación del mundo basada en ellos es, en definitiva, falsa.

Nótese por último que entre la Noche, la diosa originaria del proemio, y la noche de B8.59 media un abismo. En este último pasaje se ha abandonado totalmente el contexto mítico para entrar de lleno en el dominio de la física presocrática. La noche como principio de explicación material es simplemente un cuerpo denso y pesado. Apelar en

este momento a lo dicho en el proemio es, me parece, un error hermenéutico.

Veamos ahora la manera como funcionarían en una teoría cosmogónica y cosmológica los principios establecidos por los mortales.

Notas

Fuentes de B8:

B8.1-52	Simplicio, *In Phys.* 145.1-146.25.
B8.50-61	Simplicio, *In Phys.* 38.30-39.9.
B8.1-14	Simplicio, *In Phys.* 78.8-23.
B8.1-3	Simplicio, *In Phys.* 142.34-36.
B8.1-2	Sexto Empírico, *Adv. Math.* 7.111.
B8.3-5	Simplicio, *In Phys.* 30.1-3.
B8.3-4	Clemente, *Stromata* II.402.8-9; Eusebio, *Praep. Ev.* II. 214.12-13.
B8.4	Simplicio, *In Phys.* 120.23; *De Caelo*, 557.18; Plutarco, *Adv. Col.* 1114C; Teodoreto, *Gr. Aff. Cur.* 65.7; 102.12-13; Filópono, *In Phys.* 65.7; Proclo, *In Parm.* 1152.25; Ps. Plutarco, *Strom.* 5.
B8.5-6	Asclepio, *In Met.* 42.30-31.
B8.5	Filópono, *In Phys.* 65.9; Amonio, *De Interpr.* 136.24-25; Proclo, *In Parm.* 665.26; Asclepio, *In Met.* 38.17-18; 202.16-17; Simplicio, *In Phys.* 143.13; Olimpiodoro, *In Phaed.* 75.9.
B8.6-10	Simplicio, *In Phys.* 162.18-22.
B8.6-9	Simplicio, *De Caelo* 137.3-6.

B8.21	Simplicio, *De Caelo* 559.17.
B8.22	Simplicio, *In Phys.* 143.3; 86.24.
B8.25	Simplicio, *In Phys.* 86.22; 87.23; Filópono, *In Phys.* 65.11; Proclo, *In Parm.* 665.24; 708.13; 1080.1-2; Plotino, *Enn.* 6.4.4; Damascio, 131.7.
B8.26-28	Simplicio, *In Phys.* 39.27-40.1; 79.32-80.2.
B8.26	Proclo, *In Parm.* 1152.27.
B8.29-33	Simplicio, *In Phys.* 30.6-10.
B8.29-32	Proclo, *In Parm.* 1134.22-25.
B8.29	Simplicio, *In Phys.* 143.15; Proclo, *In Parm.* 639.29-30; 1152.29; 1177.5.
B8.30-33	Simplicio, *In Phys.* 40.3-6.
B8.30	Proclo, *In Parm.* 1152.31.
B8.34-36	Simplicio, *In Phys.* 87.14-16; 143.22-25.
B8.35-36	Proclo, *In Parm.* 1152.35-36.
B8.36-38	Simplicio, *In Phys.* 86.31-87.1.
B8.43-45	Platón, *Soph.* 244e 3-5; Estobeo, 144.12-14; Proclo, *Theol.* 155; Ps. Aristóteles, *De Mel.* 976a 8-10.
B8.43-44	Proclo, *In Tim.* II.69.20-21; Simplicio, *In Phys.* 126.22-23; 137.16-17; Proclo, *In Parm.* 1084.28-29; 1129.31-32; Ps. Aristóteles, *De Mel.* 978b 8-10.
B8.43	Simplicio, *In Phys.* 52.23; 127.31; 143.6; 146.30.
B8.44	Aristóteles, *Phys.* 207a 17; Asclepio, *In Met.* 202.18; Proclo, *In Parm.* 708.20; Simplicio, *In Phys.* 107.26; 133.27; 502.6-7.
B8.44-45	Proclo, *In Parm.* 665.28-29.
B8.50-52	Simplicio, *In Phys.* 30.17-19; *De Caelo*, 558.5-7.
B8.50-51	Simplicio, *In Phys.* 41.8-9.
B8.53-59	Simplicio, *In Phys.* 30.23-31.2; 180.1-7.

He tomado este catálogo de fuentes, con ligeras modificaciones, de la edición de Tarán.

Variantes:

B8.4	*oulon mounogenes*, Simplicio (4 veces), Filópono, Clemente, Eusebio (*Praep. Ev.* 13.13.39), Teodoreto (*Gr. Aff. Cur.* 4.7).
	mounon mounogenes, Eusebio (*Praep. Ev.* 1.8.5.), (=A22), Teodoreto (*Gr. Aff. Cur.* 2.108).
	esti gar oulomeles, Plutarco, DK.
	ede teleston, Covotti.
	ed'ateleston, Simplicio, DK.
B8.7	*out'ek me eontos*, Simplicio.
	oud'ek me eontos, Kranz.
B8.12	*oude pot'ek me eontos*, Simplicio, DK.
	oute pot'ek tou eontos, Karsten, Reinhardt.
	oude pot'ek de eontos, Hölscher.
B8.19	*epeita peloi to eon*, Simplicio, Diels.
	epeit'apoloito eon, Karsten, Kranz.
	epeit'apoloito pelon, Stein.
B8.33	*epidees me eon*, Simplicio (30 DE, 40 DEF).
	epideues eon, Simplicio (30Ea, 145), DK.
B8.49	*toigar*, Wilamowitz, Barnes.
	hoi gar, DK.
B8.53	*gnomais*, Simplicio (30, 180 DE).
	gnomas, Simplicio (38, 180F), DK.
B8.61	*gnomei*, Stein.
	gnome, Simplicio, DK.

En mi traducción he seguido de cerca la versión de Roberto Torretti de B8.1-49 en [24].

Comentaristas que incluyen el discernimiento de las vías dentro de la vía de la verdad: Peñaloza Ramella [13] p. 69, 91; Kirk-Raven [9] p. 269; Jameson [131] p. 17; Burnet [41] p. 173. Mi posición aparentemente coincide con la de Guthrie [69] p. 26 quien inicia el análisis de B8 bajo la rúbrica "the only true way".

El primer pensador en utilizar una rigurosa argumentación deductiva: como Barnes [85] p. 117 ha mostrado, esto no es del todo exacto. Hubo intentos anteriores a Parménides por darle al pensamiento una forma más o menos deductiva. Tampoco es exacto el llamar a Parménides el fundador de la lógica pues ésta es una disciplina metateórica que trata de discernir principios y procedimientos para distinguir argumentos válidos de argumentos inválidos. En este sentido el iniciador de la lógica es, en rigor, Aristóteles. Entre los intentos por examinar la validez de las deducciones parmenídeas cabe mencionar el trabajo de Basson [141], un trabajo que sin duda abre una brecha aunque su análisis no resulta convincente en diversos lugares. A modo de ejemplo puedo mencionar que Basson lee B8.19 según la conjetura de Karsten y Stein adoptada por DK (y que no tiene ningún asidero en los manuscritos), para luego construir sobre esa lectura un argumento contra la corrupción de lo ente.

La conclusión de la argumentación anterior asume el rol de premisa: el mérito de haber mostrado esto con claridad se le debe atribuir a Owen [140] p. 92.

Oulon mounogenes: para una discusión exhaustiva de esta lectura, véase Barnes [205] pp. 7-9.

Teleston: es una enmienda del texto propuesta por Covotti y aceptada por diversos editores. Uno de los cuatro pasajes en que Simplicio cita B8.4 y otras autoridades tienen aquí *ageneton*, "ingénito", lo que sería una repetición ociosa de uno de los predicados ya mencionados. Las tres restantes citas de Simplicio leen *ateleston*, "incompleto", "imperfecto", pero esto a todas luces contradice lo afirmado de lo ente en B8.32 y 42. La enmienda es entonces ineludible. Barnes [85] p. 613 n.6 siguiendo a Reilly [191] p. 57 prefiere *atalanton*, "equilibrado", inspirándose en Empédocles 31 B17.19. Esta propuesta se sostiene o cae según sea la interpretación que se ofrezca de *isopales* en B8.44. Es plausible sólo si este último término tiene una connotación dinámica, es decir si sugiere una propiedad de un cuerpo en equilibrio. *Ad loc.* argumento contra esta posibilidad. He adoptado la conjetura de Covotti pese a que propone leer una palabra no atestiguada en otros autores y a que es difícil explicar paleográficamente la corrupción que habría tenido lugar. Obviamente se trata de una solución bastante insatisfactoria, pero no se divisa otra mejor. La conjetura *teleion* de Owen es aún más difícil de explicar paleográficamente.

Los argumentos: otras opiniones acerca de la estructura de B8 pueden consultarse en Tarán [10] p. 191 y Barnes [85] pp. 179-180.

Crecer, una metáfora para generarse: cf. Barnes [85] p. 184.

El punto de partida de la génesis: la expresión griega subyacente a esta noción (*ek* más un genitivo) puede ser entendida de

dos maneras: (i) Aquello de lo cual algo procede puede ser una cosa distinta, algo que lo engendra. "X procede de Y" es equivalente a Y engendró a X, lo que implica — (X = Y). (ii) Aquello de lo cual algo procede puede ser la misma cosa en un estado anterior. "Z procede de W" quiere decir entonces "Z era antes W" (p. ej. "esta mariposa era antes aquella larva que vimos hace unos días"), lo que implica Z = W. En la interpretación de Parménides se ha adoptado a veces la alternativa (i) sugerida en parte por un pasaje del sofista Gorgias (82 B3.71) transmitido por Sexto Empírico (*Adv. Math.* 7.71) citado también por Reinhardt [46] pp. 40-41, en que aparece la expresión *to gennetikon tinos*, "lo que engendra a algo". El resultado es poco convincente porque no hay en el texto parmenídeo rastros de la noción de causalidad que habría que suponer: que nada se engendra a sí mismo. En el pensamiento de Parménides la negación de que haya un generador no implica de por sí que no haya génesis. En principio algo podría llegar a ser sin que nada lo engendre. Por ende, es preferible adoptar con Barnes [85] p. 185 la interpretación (ii) y suponer que el análisis de Parménides tiene por objeto los estadios que recorrería una misma cosa si hubiese génesis. Esta es por lo demás la forma que este problema toma en el libro primero de la *Física* de Aristóteles donde se discute *in extenso* la posición eleática (cf. 184b 25 ss.; 186a 4 ss.; 187a 26 ss., en este último pasaje Anaxágoras aparece aceptando supuestos eleáticos).

Después más bien que antes: traducir así implica tomar *e* como una partícula comparativa con *hysteron*, "después". También es posible construirla como una partícula disyuntiva y traducir: "después o antes". El sentido del pasaje no varía mayormente bajo esta segunda lectura.

Tertium non datur: en rigor este principio está operando desde el comienzo del discernimiento de las vías en B2.3 y 5 al plantearse las Vías A y B como alternativas que no admiten una tercera posibilidad. No es casual que Platón en el *Sofista* vea en una versión de esta tesis la raíz de las dificultades heredadas de Parménides y haga que el visitante de Elea muestre que en lugar de la disyunción excluyente es posible una conjunción de la predicación afirmativa y negativa del verbo "ser" para algunos de los valores semánticos de este verbo. Cf. *Sofista* 258e 6-259b 6 y el Apéndice 2, *infra*.

B8.12-13a: dos han sido las razones más poderosas para enmendar el texto eliminando la partícula negativa. (i) Si se la retiene el pronombre *auto* en la expresión *par'auto*, "a su lado", tendría como referente lo que no es. Una tal referencia parecería "implicar la existencia de lo que no es" según Tarán [10] p. 95. No me parece

que esto sea así. Hay por cierto dificultades filosóficas innegables en la referencia a lo que no existe (algunas de ellas han sido discutidas por Platón en *Sofista* 237b 7-239c 3, cf. además J. K. Swindler "Parmenides' Paradox", *Review of Metaphysics* 33 [1980] 727-744) pero es perfectamente posible usar una expresión referencial para denotar lo no existente sin por ello implicar su existencia. Si alguien habla en mi presencia del actual rey de Francia y yo digo "Ese rey no existe", mi intención al usar la expresión referencial queda perfectamente clara y, como lo indica el predicado, niego su existencia explícitamente. Por otra parte, el argumento contra el uso de *auto* que estamos examinando valdría también para todo uso de *to me eon*. Si entendemos la intención de Parménides al emplear esta expresión, no tendremos dificultades cuando se refiera a eso mismo mediante el pronombre *auto*. (ii) La segunda razón para modificar el texto proviene de los esfuerzos desplegados por Reinhardt [46] pp. 39-43 por reconstruir entre B8.7 y 13 un argumento dilemático que se encuentra en el sofista Gorgias (82 B3.71). El dilema sería el siguiente:

(1) Si algo se genera, entonces se genera a partir
  (a) de lo que no es, o bien
  (b) de lo que es.

(2) No hay génesis a partir de lo que no es.

(3) No hay génesis a partir de lo que es.

(4) En consecuencia, no hay génesis.

A este argumento se le suele prestar apoyo textual ya sea cambiando con Kranz (cf. el aparato crítico de DK *ad loc.*) el *out'* de los manuscritos de Simplicio en el verso 7 por *oud'*, obteniendo así una perfecta correspondencia con el *oud'* del verso 12, o bien cambiando con Reinhardt y Tarán el *oud'* del verso 12 por *out'*. Estos cambios no me parecen ni necesarios ni justificables. En primer lugar no son necesarios porque *oute* puede ir seguido de *oude* (si bien el orden inverso no es posible en griego, Liddell-Scott [224] s. v. *oute*), pero tampoco cabe buscar tan lejos una correspondencia para el *out'* del verso 7. Lo que le corresponde es obviamente el *oude* del verso siguiente: "*No* te permitiré decir *ni* pensar..." (para lo cual hay un perfecto paralelo en el resto del verso: "*no* es decible *ni* pensable..."). Es cierto que Gorgias (82 B3.71) presenta un argumento dilemático (pero con la alternativa positiva precediendo a la alternativa negativa, a la inversa del orden que encontraríamos en Parménides, una objeción de la cual Reinhardt [46] p. 42 es consciente), pero es un hecho que los seguidores inmediatos de Parménides (Meliso 30 B1 y Empédocles 31 B11) no parecen

conocer el dilema sino sólo la negación de la génesis a partir de lo que no es. Cf. Barnes [85] p. 185. Esto ciertamente le quita fuerza al postulado de Reinhardt de que hay que ver una influencia eleática directa sobre Gorgias en este punto. En mi interpretación de B8.12-13a he adoptado en parte la posición de C. Stough [168]. Para un análisis de todo el contexto véase también Wiesner [177] pp. 1-35.

B8.17-18: Estos dos versos son algo confusos porque los términos usados oscilan entre atributos de las vías y atributos de los objetos de investigación de cada una de ellas.

B8.19-20: retengo la lectura de los manuscritos de Simplicio (145.20). Las conjeturas de Karsten, Stein y Kranz, que equivalen, aproximadamente, a "cómo, siendo, habría de perecer después", obedecen a la presión por descubrir algún argumento explícito contra el perecer dentro del contexto que concluye en el verso 21. Pero la conjetura no recibe respuesta en el verso 20, un verso que sin duda está coordinado con el anterior. Me parece que no tenemos más remedio que aceptar la hipótesis de que el texto supone tácitamente que los argumentos contra el perecer son isomórficos con aquéllos desplegados contra la génesis. Cf. Schofield [178] p. 126. C. Kahn [166], p. 128, toma el uso de *gignesthai* en 19 y 20 como formas supletivas del pasado de *einai*, lo cual es en principio perfectamente posible. Con todo, me parece que esto es altamente improbable en un contexto en que Parménides se esfuerza precisamente por marcar una diferencia irreductible entre *einai* (*pelenai*) y *gignesthai*, entre ser y generarse. El segundo de estos verbos es falso de aquello de lo cual es verdadero el primero.

Eternidad Intemporal: ésta ha sido la posición defendida por Diels, Calogero, Mondolfo, Cornford, Gigon, Deichgräber, Owen, Guthrie, Kahn y otros. Cf. Schofield [178] p. 113 n.2. A esta lista habría que agregar ahora a Barnes [85] pp. 190-194.

Eternidad Transtemporal: ésta ha sido la interpretación auspiciada por Fränkel, Tarán y Schofield. Véase la referencia al artículo de este último en la nota anterior y Tarán [210].

El uso intemporal del presente: cf. Kahn [166] pp. 128-129.

B8.22-25: Barnes [85] pp. 210-212, ha tomado partido por dos interpretaciones heterodoxas de este pasaje. La primera es que lo ente es indiviso pero no indivisible, la segunda es que la continuidad probada es temporal y no espacial. Las dos opiniones me parecen incompatibles con la tesis (EI), también defendida por Barnes. Si lo ente existe en un eterno presente ¿en qué sentido podría ser cronológicamente divisible puesto que no habría en rigor un trascurso temporal que permita distinguir momentos en el tiempo para luego sostener que son continuos, indivisos pero divisibles? Dado que (EI) es la lectura más natural de 5a y dado que las expresiones usadas en 22-25 son primariamente espaciales, me parece más adecuado retener aquí la interpretación tradicional: la continuidad aludida no puede ser sino espacial.

El signo de que lo ente es oulon: en un pasaje diaporemático del *Sofista* de Platón (244d 14-245d 11) se discute la relación entre unidad y totalidad en Parménides. No debe olvidarse que la intención de dicho pasaje no es aclarar la relación entre ambas nociones sino contribuir a la acumulación creciente de perplejidades que llega hasta 250e 5. Desde el punto de vista de la crítica textual la discusión platónica tiende a favorecer la lectura *oulon* en B8.4 contra la opinión de DK.

B8.26-33: sobre este segmento del fragmento B8 véanse los trabajos de Kirk y Stokes [136] y de Bicknell [162]. La atribución a Parménides de una prueba física contra el movimiento basada en la no existencia del vacío que Bicknell ha defendido contra Kirk y Stokes no resulta convincente porque descansa sobre una interpretación cuestionable de B8.33. Bicknell [162] p. 3 traduce "what is not would be lacking from the whole" ("lo que no es le faltaría al todo"). En primer lugar es altamente dudoso que *me eon* pueda tomarse como equivalente a *to me eon* (*pace* Simplicio *In Phys.* 40.7-9). Resulta mucho más natural tomarla como una expresión adversativa: "de lo contrario", como hacen Hölscher [11] p. 53 y Barnes [85] p. 616 n.26. En segundo lugar *pantos edeito* difícilmente puede significar "would be lacking from the whole". Su significado tiene que ser "carecería de todo". Cf. Liddell-Scott [224] s.v. *deo* II.1-2: en genitivo va el objeto del cual se carece.

La premisa para probar la imposibilidad del movimiento: en el comentario he propuesto la siguiente forma para la prueba:

(1) Lo ente no se genera ni se destruye.
(2) Lo ente no está en el tiempo (inferencia de [1]).
(3) Algo se mueve si y sólo si está en el tiempo.
(4) Lo ente no se mueve (de [2] y [3]).

Otra reconstrucción posible consiste en suponer que lo que hace imposible el movimiento es lo mismo que hace imposible la generación y destrucción de lo ente, a saber, que el punto de partida tendría que ser el estado de no ente y esto ni existe ni es pensable en virtud de B3. Si se admite esta reconstrucción se podría admitir también que Parménides confunde el uso existencial con el uso pre-

dicativo del verbo "ser" en griego, una tesis difundida por Kirk-Raven [9] p. 269. En efecto se estaría identificando el predicado

"no es (=no existe)"

que se afirmaría de lo que se va a generar, con el predicado

"no es (*P*) (=no posee la propiedad *P*)"

que se afirmaría de lo que va a pasar de no ser *P* a ser *P*. En este caso la sustitución de *P* que estaría en juego es la propiedad de estar en un determinado lugar. Estimo que esta interpretación, pese a su atractivo, es inadecuada por razones expuestas al final de mi comentario a B2 (cf. *supra* p. 67).

B8.30-33: en cuanto a la construcción del argumento he seguido a Fränkel [64] pp. 191-193, pero me he apartado de él en la manera de leer el verso 33. Tomando como base 34 pasajes de la *Ilíada*, Fränkel ha mostrado que *houneken* en el verso 32 significa "porque" (*weil*) e indica la causa o motivo de lo anterior. La alternativa descartada es la de entender "por lo cual" y ver en 32 una *consecuencia* de la férrea garra de la Necesidad. El verso 32 invoca a *themis*, "el derecho establecido", y para la mentalidad griega arcaica es ciertamente más plausible que Anagke o Necesidad fluya de *themis* y no a la inversa. Con todo, no creo que *themis* aparezca aquí personificada. Es más: la afirmación basada en *themis* ("no es *lícito* que lo ente sea incompleto") recibe una fundamentación lógica y no mítica en el verso siguiente. Si *houneken* significara "por lo cual" dicha afirmación estaría recibiendo dos fundamentaciones, lo cual es muy poco probable.

B8.33: he adoptado la lectura de tres de los manuscritos de Simplicio en la página 40.6 y de dos de ellos en la página 30.10 de *In Phys.* Paleográficamente es el texto más seguro, además, si se lee la última sílaba de *epidees* como una larga, se hace innecesario eliminar *me* por motivos métricos con Bergk y DK. Entre los que retienen *me*, p. ej. Fränkel y Bicknell, existe la tendencia a tomar *me eon* como una expresión referencial equivalente a *to me eon*, "lo no ente". El argumento que resulta es inconcluyente pues el hecho de que lo no ente carezca de todo no es una razón suficiente para sostener que lo ente no carece de nada y que por lo tanto debe ser algo completo. La interpretación que he defendido en el comentario, por otra parte, es compatible tanto con la retención como con la eliminación de *me*. Sin esta negación, *eon* retomaría *epidees* (o *epideues*) y el sentido sería "siendo indigente". Con la negación *eon* retoma el *esti*, "es" del comienzo del verso y el sentido sería ahora "no siendo no indigente". Cf. Albertelli [18] p. 145 n.30 y Barnes [85] p. 616 n.26.

B8.34: Albertelli [18] pp. 145-146, provee un resumen de las disputas entre los filólogos más antiguos, Tarán [10] pp. 120-123 entre los más recientes. Cf. además Mourelatos [180], *passim*.

Houneken: entre quienes toman esta palabra como expresión de causalidad ya sea final o eficiente existe también la tendencia a tomar *noema* como sujeto de *esti* dependiendo ambos de *houneken*. Enumero algunas de las versiones que se han ofrecido a lo largo de esta línea: "Denken und des Gedankens Ziel ist ein und dasselbe" (Diels); "The thing than can be thought and that for the sake of which the thought exists is the same" (Burnet); "Or c'est le même, penser et ce à dessein de quoi il y a pensée" (Beaufret); "Das Selbige aber ist zu erkennen, und zugleich der Grund, weshalb eine Erkenntnis seiend ist" (Hölscher, siguiendo a Von Fritz); "And the same thing is to be thought (or 'to be known') and (is) wherefore is the thinking (or 'knowing')" (Mourelatos, quien la considera semejante a "The same thing can be thought and is the cause of the existence of thought", una versión que Tarán [10] p. 121 ofrece como equivalente a la de Hölscher). La idea de tomar aquí *houneken* en el sentido que tiene en 31 pasajes de la *Odisea*, es decir, como equivalente a "que" ha sido defendida por Fränkel [64] p. 192, dando pie, entre otras, a las siguientes versiones que construyen *houneken esti* como dependiendo de *noema*: "E la stessa cosa pensare e pensare che è" (Albertelli); "The only thing that exists for thinking is the thought that it is" (Kirk-Raven); "What can be thought (apprehended) and the thought that 'it is' are the same" (Guthrie); "And the same thing are to think and a thought that it is" (Barnes). Una excepción en el sentido de tomar *noema* como sujeto gramatical de *esti* y entenderlo como "lo pensado", "el objeto del pensamiento", emerge en la versión de Graeser [195] p. 151: "Zu denken and dass das Gedachte ist, ist dasselbe".

B8.35b: *en hoi* subentendiendo *jronoi* (dativo), cf. Sófocles, *Trach.* 929. Véase, además, *en toutoi* (sc. *toi jronoi*), Heródoto 1.126; *en hois* con referencia cronológica Aristóteles, *De Mundo* 319a 2. Por otra parte los pasajes de Parménides en que pensar y decir aparecen juntos (B2.7-8; B6.1; B8.8-9; B8.50), en que la convicción se expresa (B8.12), en que lo impensable es también indecible (B8.17) refuerzan la interpretación propuesta en el comentario. Mi sugerencia podría además explicar la incoherente aparición de *jronos* en la línea 36 tal como ésta ha sido transmitida por Simplicio *In Phys.* 146.9. Albertelli [18] pp. 146-147, después de una extensa nota crítica, propone leer *en hoi* como una elisión de *en toutoi ho pefatismenon esti*, "in cio che è detto", "en lo que se ha dicho" (sc. anteriormente en el poema), una versión que arroja un sentido

transparente aunque demasiado restringido pues la tesis de Parménides vale no sólo para su poema sino en general. La versión de Hölscher [11] p. 25 ("Denn nicht ohne das Seiende, worin eine Aussage ihr Sein hat...", "pues no sin lo ente, en lo cual un enunciado tiene su ser...") presenta serias dificultades de interpretación.

B8.36b-37a: sobre la extrema precariedad del texto de estos versos ha llamado la atención Barnes [205] pp. 12-14. Lo impreso por DK (*ouden gar* <*e*> *estin e estai*) descansa sobre una conjetura de Preller cuya gramaticalidad es cuestionada por Barnes.

B8.38b: en Simplicio *In Phys.* 87.1 los manuscritos están divididos entre *toi pant' onoma (ounoma) estai* y *to (toi) pant'onomastai* que es también (con omega en *onomastai*) la lectura de 146.11. Mi traducción vierte la primera alternativa. Entre los defensores de la segunda figuran Woodbury [135] y Furley [181] p. 7. Según este último habría que traducir "it is this that has been called all those things that mortals have set up, believing them to be true" ("es esto lo que ha sido llamado todas esas cosas que los mortales han establecido, creyendo que son verdaderas"). El antecedente de *toi* sería *to eon*, es decir lo ente sería lo que recibe de parte de los mortales todos esos predicados. Esta interpretación me parece muy poco plausible. Los mortales no parecen tener ninguna conciencia de lo ente, ni hay tampoco evidencia textual para sostener que Parménides (o la diosa) cree que cuando los mortales hablan de esas cosas, p. ej. generarse y destruirse, etc., en realidad están hablando de lo ente. Por el contrario, es mucho más probable que *toi* sea consecutivo ("por lo cual") (en rigor la interpretación de Furley requiere *epi toi*) y que Parménides esté rechazando de plano todo uso de expresiones que él acaba de mostrar que *no* se aplican a lo ente. De aquí se seguiría que en el pensamiento parmenídeo hay "meros nombres", es decir, expresiones que tienen sentido pero que carecen de aplicación objetiva, y "nombres auténticos" (por llamarlos de alguna manera) como "indivisible", "no incompleto" que además de sentido poseen un sujeto. Creo sin embargo que se exagera si se piensa que Parménides habría elaborado una teoría semántica propiamente tal.

B8.40: en un primer momento causa sorpresa el encontrar el ser entre los "meros nombres". Lo que es considerado un mero nombre es muy probablemente el uso que hacen los mortales de la conjunción "es y no es". Cf. Furley [181] p. 7 n.3.

B8.41: sobre este verso hay una interesante nota en Fränkel [64] p. 206 n.2 acerca de cómo la alteración del color puede representar el cambio en general.

B8.44: el adjetivo *isopales* es traducido en DK por "gleichgewichtig", "de igual peso". Esta versión suele ser defendida aduciendo como paralelos dos pasajes de Platón (*Timeo* 62d-63a y *Fedón* 108e-109a) que asegurarían que *isopales* es equivalente a *isorropon*, "de igual tendencia (o peso)" (cf. Tarán [10] p. 144-145) pero en esos pasajes Platón está claramente discutiendo cuestiones de inmovilidad y equilibrio, lo que no vale para el resto de nuestro pasaje parmenídeo. Guthrie [69] p. 43 insiste en que *isopales* indica primariamente igualdad (de dos ejércitos en Heródoto 1.82.4, de fuerzas en Heródoto 5.49.8, de cantidad numérica en Tucídides 4.94, de peligros en Tucídides 2.39). En estos ejemplos son algunas de aquellas cosas entre las cuales impera la igualdad las que determinan la connotación dinámica. El sentido de *isopales* debe ser decidido tomando en cuenta que el verso 49 parece reiterar lo dicho en 43-44a y que en él encontramos una reafirmación de las propiedades geométricas puras de lo ente.

B8.49: la lectura de DK (*hoi gar*) es insostenible porque la conectiva lógica (*gar*, "porque") haría de este verso una premisa de lo anterior. Me parece obvio que se trata, muy por el contrario, de una conclusión. Por otra parte el pronombre reflejo *hoi*, que habría que construir con *ison*, arroja un sentido insatisfactorio. No parece haber en el contexto un énfasis en la identidad consigo mismo de lo ente, como lo había en B8.29. *Ison* sugiere primariamente igualdad de dimensión o cantidad y esta igualdad no es la de lo ente consigo mismo sino la de los hipotéticos rayos de la esfera entre sí. Es por esta igualdad que la esfera "alcanza uniformemente sus límites". La simple conjetura *toigar*, "por ende" de Wilamowitz (cf. el aparato crítico de DK *ad loc.*) soluciona de un golpe todos estos problemas: introduce una conclusión y deja en pie la igualdad desde todas las direcciones. Leo *en... kyrei* como *tmesis*. Cf. mi nota a B8.41.

El símil de la esfera: la más influyente de las interpretaciones que identifican lo ente con un cuerpo extendido en el espacio es la de Burnet [41] pp. 178-179. En el extremo opuesto está Tarán [10] pp. 150-154 quien niega que las expresiones espaciales tengan el significado que a primera vista parecen tener. Contra Tarán véanse los argumentos de Kahn [166] pp. 129-132. Pellikaan-Engel [78] pp. 83 y 92-94 sostiene que lo ente es descrito como el *interior* de una esfera y que corresponde a un espacio físico dentro de la tierra que sería por cierto hueca. Esta sería a su vez como la envoltura de la región de lo ente. Cf. B12. Aunque esta novedosa hipótesis permitiría establecer interesantes conexiones entre Dike en el proemio, Dike en B8 y la diosa de B12, no me parece que haya evidencias textuales que permitan sostenerla. La esfera de lo

ente parece ser más bien un espacio abstracto, imposible de correlacionar con el espacio físico descrito en la parte astronómica de la cosmología de los mortales.

Arquitas de Tarento: Simplicio, *In Phys.* 467.26-29 = Eudemo, *Phys.* fr. 30 = 47 A24. La referencia se la debo a Barnes [85] p. 204. Acerca de la hipotética respuesta parmenídea véase Guthrie [69] p. 48.

Lo ente ocupa el espacio singular que habitamos: esta posición, errada a mi juicio, ha sido propuesta por Chalmers [139] especialmente pp. 20 y 22.

El problema de la aletheia y la doxa: un útil resumen de las posiciones en pugna encontrará el investigador en Tarán [10] pp. 202-210. Dichas posiciones pueden ser divididas en dos grandes grupos: (a) las que sostienen la interpretación doxográfica y (b) las que sostienen la interpretación hipotética. Según (a) Parménides, combinando diversas doctrinas, ofrecería el mejor sistema que es dable construir a partir de las doctrinas físicas prevalecientes en su tiempo. El más importante representante de esta corriente es Diels, cf. [4] p. 63. Según (b) lo que haría Parménides es ofrecer una explicación del mundo sensible suponiendo hipotéticamente que éste es real. Esta corriente deriva de Zeller. Personalmente me inclino a aceptar una tercera posición tal como ha sido formulada por Detel [220] p. 233: la diosa expone las opiniones de los mortales, pero no lo que ellos han dicho explícitamente, sino más bien lo que está implícito en sus pareceres. Las formas originarias, luz y noche, representan no sólo principios cosmológicos en sí mismos, sino una interpretación de los principios cosmológicos tradicionales por parte de la diosa. En este sentido es también acertado lo que dice Tarán [10] p. 207: la parte del poema que llamamos la doxa explica cómo los mortales llegaron a aceptar como real el irreal mundo sensible. Llegaron a esa aceptación al admitir dos principios cosmológicos. En la doxa Parménides no transmite opinión ajena ni explica un mundo hipotéticamente real.

Carácter agonístico de la vida griega: cf. un pintoresco pasaje de Hesíodo, *Los Trabajos y los Días*, 24-26:

> "buena es para los mortales esta contienda (*Eris*).
> El alfarero contiende con el alfarero, el carpintero
> con el carpintero, el mendigo con el mendigo, el
> aedo con el aedo".

B8.61: con Stein leo *gnomei* (dativo) en lugar de *gnome* (nominativo y por ende sujeto). Esta conjetura permite obviar la anomalía de que es una opinión o doctrina la que compite con Parménides. Ese rol lo juega ahora, como es natural, otro hombre, "alguno de los mortales". Esto me parece a la vez más simple y más coherente con la constante oposición entre el iniciado Parménides y los demás hombres, oposición que hemos encontrado varias veces en el poema. La conjetura es, además, coherente con la lectura *gnomais* en B8.53. Véase la nota siguiente.

B8.53: los manuscritos de Simplicio oscilan entre *gnomas* y *gnomais*. He optado por esta segunda lectura persuadido por Furley [181] p. 5. Es más natural tomar *morfas* con *katethento*, "establecieron" (cf. B8.39: *ossa brotoi katethento*) que con *onomazein*, "nombrar". Sobre *morfe* cf. Long [145] p. 92 de la reimpresión y Schwabl [112] p. 398.

Fuego y noche: el hecho de que en la doxografía (y también en los fragmentos mismos) aparezcan sustituciones para los términos "fuego" y "noche" sugiere que éstos pueden haber sido entendidos por Parménides como los términos primeros de una lista de opuestos de tipo pitagórico como la que nos ha transmitido Aristóteles, *Met.* 986a 15-26. Guthrie [69] p. 77 hace la siguiente reconstrucción conjetural que está avalada en parte por el escolio conservado en Simplicio *In Phys.* 31.3-7 (= nota a B8.56-59 en DK):

Principio activo	*Principio pasivo*
fuego	noche
luminoso	oscuro
cielo	tierra
caliente	frío
seco	húmedo
raro	denso
liviano	pesado
derecha	izquierda
masculino	femenino
blando	duro

Los problemas que esta reconstrucción genera son muchos. Entre ellos está, p. ej., el que Aristóteles en *De Partibus Animalium* 648a 25 ss. (= A52) sostiene que según Parménides las mujeres tienen mayor temperatura que los hombres, rompiéndose así la simetría de la lista. Esta y otras dificultades son discutidas por Guthrie [69] pp. 78-80. Sobre estas tablas de opuestos en Aristóteles véase O. Guariglia, *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, Hildesheim/New York, 1978.

B8.55-59: cf. Long [145] *passim*. No me parece persuasiva su contención de que *morfas* representa lo ente y lo no ente en lugar del fuego y de la noche. El texto sin duda introduce primero genéricamente las formas para luego precisar cuáles son éstas. Nada en los versos 55-59 habría permitido adivinar que Parménides estaba pensando en lo ente y lo no ente. Sobre mi interpretación de *adaes* en 59, cf. el aparato crítico de DK *ad loc.*

B8.54a: tanto en Mansfeld [68] pp. 123-127 como en Guthrie [69] p. 50 se pasa revista a las diversas interpretaciones que se han ofrecido de este verso. Lo que en el comentario llamo la posibilidad (i) corresponde, aproximadamente, a la posición de Zeller y de Kranz ("Das Licht ist, weil gleich der Wahrheit, auch gleich dem Seienden, die Nacht, weil gleich dem Irrtum, auch gleich dem Nichtseienden, denn der Fehler gewisser Menschen soll gerade darin bestehen, dass sie 'zwei Formen benannt' haben, statt sich mit der Bennenung des Seienden zu begnügen", Kranz [94] p. 133). Sobre la interpretación aristotélica de Parménides cf. Guthrie [69] pp. 55-57. Otros pasajes aristotélicos relevantes en este contexto son *Phys.* 191a 27; *De caelo* 298b 14; *De Gen. et Corr.* 318b 6, 330b 13. La posibilidad (ii) se asemeja, aproximadamente, a la posición de Simplicio y de Kirk-Raven; (iii) tiene rasgos en común con la interpretación de Fränkel. La variante que sostiene que el error radica en no haber identificado las dos formas con lo ente es la propuesta por Tarán. Concebir el error como un no percatarse de que las formas son unificadas o asumidas por lo ente es lo que sostiene Schwabl. El antecesor de la posición (iv) es Cornford. En el comentario he seguido de cerca la argumentación de Furley [181] pp. 5-6.

Un principio de predicación exclusiva: a mi juicio este principio juega un importante —aunque tácito— rol en el pensamiento de Parménides. Me parece significativo que en el *Sofista* de Platón, cuando comienza el tratamiento positivo de la posición parmenídea (251a ss.), el visitante de Elea le solicite a Teeteto la concesión de una aserción que implica la negación de una tesis simétrica a lo que he llamado "principio de predicación exclusiva". La aserción sobre la cual el visitante pide acuerdo es que es posible que haya un sujeto para diversos predicados. Esto implica que es falso que para cada sujeto hay uno y sólo un predicado ("bueno para lo bueno, hombre para el hombre" 251c, probablemente una referencia al *oikeios logos*, "logos propio" de cada cosa, de Antístenes. Cf. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, 1971, pp. 208-219). El principio de predicación exclusiva dice, simétricamente, que para cada predicado hay sólo un sujeto.

B9

1 *αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται*
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν.

B9

1 Pero, puesto que todas las cosas han sido denominadas luz y noche,
2 y éstas, conforme a sus potencias, han sido atribuidas a estas cosas y a aquéllas,
3 todo está lleno conjuntamente de luz y de oscura noche,
4 de ambas por igual, pues nada no participa de una de las dos.

Comentario

El sentido de este fragmento parece ser el siguiente: en el *diakosmos* que la diosa atribuye a los mortales todas las cosas han sido "denominadas" luz y noche, es decir, se

dice que ellas son en última instancia el producto de estos dos principios. No significa esto que toda cosa esté necesariamente compuesta por ambas. En efecto, las potencias (*dynameis*) o fuerzas características de cada uno de los principios hace que se atribuya a ciertas cosas uno de ellos con exclusión del otro. Así, p. ej., se atribuye la luz directamente al círculo astral que presumiblemente corresponde al sol (B12). Hay entonces cosas cuya estructura interna es una mezcla de luz y noche, cosas que son exclusivamente luz y cosas que son exclusivamente noche.

Los versos 3 y 4 presentan como conclusión (cf. "puesto que" en 1) lo que no es sino una reiteración de lo anterior: todo, es decir, el conjunto total de las cosas, está lleno de ambos elementos por igual, sin que uno predomine sobre el otro en sentido absoluto.

El final de 4 es algo críptico. Me parece que traducir aquí *meden* por "la Nada" o "el no ser" es errar con respecto al contexto. Estamos en medio de una cosmología con principios originantes que no tienen las propiedades de lo ente. La consideración de éste y de su contrario han quedado atrás. Por otra parte, *meden* al final del verso 4 aparece en contraste con *pan*, "todo", al comienzo de 3. Dado que este último término equivale aquí a "todas las cosas", es muy probable que *meden* signifique "ninguna de las cosas". Tenemos entonces, literalmente:

"de ninguna de las dos (luz y noche)
participa ninguna cosa"

lo que en paráfrasis libre equivale a

"ninguna cosa deja de participar
de al menos una de las dos".

Si las opiniones de los mortales fuesen verdaderas, las cosas que se generan y se corrompen, que son y no son, que se mueven en el espacio y cambian de color (B8.39-41), tendrían una existencia genuina y serían todo lo que hay (B1.31-32). El fragmento B9 contribuye en forma importante a cumplir la promesa de la diosa de explicar esa existencia: es *porque* todas las cosas están compuestas en definitiva por luz y noche que, si éstas pudiesen existir, las cosas habrían tenido que tener existencia genuina.

Notas

Fuente de B9:

B9.1-4 Simplicio, *In Phys.* 180.9-12.

B9.4b: mi interpretación de esta cláusula es semejante a la de DK ("denn nichts ist möglich, *was* unter keinem von beiden *steht*", las cursivas son de DK) y a la de Fränkel [64] p. 181 ("denn keinem von beiden gehort nichts an" una afirmación que Fränkel explica en los siguientes términos: "Kein Ding (oder Raum), kein Teil eines Dinges ist nicht entweder ein Stück Dunkel, oder ein Stück Licht, oder zu gewissen Teilen Licht und Nacht", "no hay ninguna cosa (o espacio), ninguna parte de una cosa que no sea o bien una porción de oscuridad o una porción de luz o en parte luz y en parte noche"). La idea de una referencia a la Nada está representada, entre otros, por Schwabl [112] p. 410 ("dann das Nichts hat Anteil an keinem von beiden", "porque la Nada no participa de ninguno de los dos") y por Mansfeld [68] p. 156 ("weil keines von beiden Anteil hat an Nichts", "porque ninguno de los dos participa de Nada"). Una tercera posición es la de Diels [4] p. 41 ("denn keinem kommt ein Anteil am anderen zu", "porque a ninguno le corresponde una participación en el otro"). Esta niega una participación mutua entre las formas, una idea que difícilmente se puede extraer del griego. Tampoco podría ser una razón fundante de lo dicho en B9.3-4a.

B10

εἴσῃ δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ' ἀίδηλα καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν Ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

B10

1 Conocerás la naturaleza etérea y todos los signos que hay en el éter
2 y las obras destructivas de la antorcha pura
3 del brillante sol y dónde se han engendrado.
4 Te informarás también de las obras errantes de la luna de rostro redondo
5 y de su naturaleza. Conocerás además el cielo circundante,
6 de dónde nació y cómo la Necesidad que lo guía lo amarró
7 para mantener los límites de los astros.

Comentario

Con estas líneas la diosa comenzaba sin duda la parte astronómica del poema. Plutarco (*Adv. Col.* 1114b, *apud* B10 en DK) las introduce dándonos una visión de conjunto de todo lo incluido en esa parte:

> "(Parménides) compuso un sistema del orden cósmico (*diakosmos*). Mezclando lo claro y lo oscuro produjo a partir de éstos

y mediante ellos todos los fenómenos. Dijo en efecto muchas cosas acerca de la tierra, del cielo, del sol y de la luna y narró el origen de los hombres."

Lo interesante de este pasaje es que por una parte vincula la astronomía con la teoría cosmogónica inicial que encontramos en B9 y por otra con la antropogonía que la seguía. El esquema corresponde a la tradición jónica de pensamiento cosmogónico iniciada por Anaximandro.

Según B10 son tres las regiones astronómicas sobre las cuales Parménides recibirá instrucción:

(a) El dominio del éter, el medio incandescente en el cual además de ciertos "signos" que podrían ser las estrellas o los meteoritos se encuentra el sol. De éste se narrará, tanto el origen, como las "obras" (*erga*) o efectos destructivos, una referencia quizás a las sequías estivales tan frecuentes en Grecia.

(b) El dominio de la luna cuyas "obras" o efectos y "naturaleza" u origen se presentarán.

(c) El cielo circundante, su origen (*enthen efy*) y el modo como lo ató la Necesidad para que mantenga fijos y rígidos los "límites" de los astros. Esto último alude tal vez al hecho de que durante la noche las estrellas fijas, a diferencia de los "planetas" o estrellas errantes, describen siempre la misma trayectoria sin que varíen sus posiciones correlativas.

Es conveniente observar la aparición en los versos 1 y 5 del término *fysis*, "naturaleza" y examinar su sentido. Al comienzo del verso 6 el verbo *fyein*, "nacer", juega para el cielo el mismo rol que el sustantivo desempeña para el éter y la luna. Esto sugiere que "naturaleza" no denota primariamente la constitución actual de una cosa sino el modo como se engendró. Un tal uso del término cuadra perfectamente con los hábitos del pensamiento arcaico pues en Homero, p. ej., saber quién es un individuo es algo que se logra cuando uno sabe de quién es hijo. Por eso mismo, en los filósofos anteriores a Sócrates cosmogonía y cosmología no se dan por separado: entender la disposición actual del cosmos supone entender el punto de partida y el proceso por el cual llegó a producirse ese cosmos u orden.

Notas

Fuente de B10:

B10.1-7 Clemente, *Stromata* 2.419.14-20.

Fysis: mi opinión sobre el sentido que tiene aquí esta palabra es compartida por Heinimann [55] p. 90 y por Hölscher [11] p. 106. Es rechazada en cambio por Guthrie [69] p. 60.

B11

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν
γίγνεσθαι

B11

Cómo la tierra, el sol y la luna
el éter común a todos, la vía láctea y el Olimpo
último y la fuerza ardiente de los astros se lanzaron
a nacer.

Comentario

También éste, al igual que el anterior, es un fragmento programático. Se anuncia aquí un tema claramente cosmogónico: una descripción de la gestación de las grandes regiones del universo comenzando, como veremos a propósito de B12, desde el centro de éste. Primero la tierra, luego el sol y enseguida la luna. Después una zona incandescente o etérea llamada "común a todos", lo que permitiría dife-

renciarla del éter asociado con el sol en el fragmento anterior. Sigue la vía láctea o región de las estrellas fijas y finalmente "el Olimpo último" que equivale tal vez a la bóveda celestial sólida de B10. Sólo "la fuerza ardiente de los astros" parece estar fuera de lugar pues éstos deberían ocupar un lugar infracelestial.

De mayor complejidad e interés, aunque no del todo concordante con éste, es el fragmento siguiente.

Notas

Fuente de B11:

B11.1-4 Simplicio, *De Caelo* 559.22-25.

Olimpo último: véase Filolao 44 A16 (= tal vez Teofrasto *apud* Aecio 2.7.7) donde se distingue entre (a) el Olimpo, la parte superior de lo envolvente donde se halla el más puro (?) de los elementos; (b) el Cosmos, el lugar de movimiento subolímpico donde se encuentran los cinco planetas junto con el sol y la luna; y (c) el Ouranos o lugar sublunar que rodea la tierra. Cf. Guthrie [69] p. 60.

B12

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆνται πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσωι τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾶι·
πάντηι γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρωι

B12

1 Pues (los anillos) más estrechos están llenos de fuego sin mezcla,
2 los que vienen después, de noche; pero en medio se desprende una porción de llama.
3 En el centro de ellos está la divinidad que todo lo gobierna,
4 pues por doquier ejerce dominio sobre el odioso parto y el apareamiento,
5 impulsando a la hembra a unirse al macho y, a la inversa,
6 el macho a la hembra.

Comentario

Para comprender este fragmento conviene echar mano previamente a dos trozos de información doxográfica.

El primero está incluido en el pasaje sobre vida y obra de Parménides de Diógenes Laercio (9.21) y nos dice que él fue el primero en sostener que la tierra es esférica y que está situada en el centro del universo. Parménides concibe entonces un mundo geocéntrico, una opinión compartida por algunos de los pitagóricos de su tiempo pero no por los pitagóricos posteriores. Filolao reemplazó más tarde la tierra por fuego como cuerpo central del universo haciendo de la tierra un planeta.

Un segundo pasaje con información doxográfica nos permite suplir el sustantivo tácito en B12.1. Haciendo un desordenado resumen de la cosmología parmenídea, Aecio (2.7.1) escribe lo siguiente:

> "Parménides dice que hay anillos (*stefanai*, 'coronas', 'cintas') unos alrededor de los otros. Uno está hecho de lo raro, otro de lo denso y otros, entre aquéllos, están compuestos de luz y de oscuridad. Lo que los rodea a todos es sólido como un muro. Debajo de él hay un anillo de fuego y lo que está más al medio de todos es sólido, alrededor de lo cual hay también un anillo de fuego. El más central de los anillos mixtos (=compuestos de luz y de oscuridad) es para todos ellos el origen y la causa del movimiento y de la generación, al cual llama diosa gobernante y dispensadora de las porciones y también Justicia y Necesidad."

Los intentos por extraer de aquí un cuadro coherente en todos sus detalles y compatible con los demás fragmentos han sido infructuosos. Me limito en consecuencia a reproducir una interpretación posible, con plena conciencia de que hay argumentos en su contra.

Ante todo hay que evitar el error de pensar que las *stefanai* sean esferas. La noción de que los cuerpos celestes están adheridos a un sistema de esferas concéntricas cuyos ejes de rotación no coinciden no parece haber sido concebida antes de Eudoxo y de Aristóteles. El modelo es aquí más simple y estaría emparentado con las concepciones de Anaximandro. Una *stefane* sería algo así como un anillo o una cinta o una corona circular que porta uno o más cuerpos celestes. Estos anillos giran alrededor de la tierra.

Si los enumeramos de afuera hacia adentro tenemos:

(1) Un anillo sólido, como el muro de una ciudad que rodea todo lo que poseen los ciudadanos. Esto sugiere un eje vertical para un anillo horizontal. En el dominio astronómico tenemos que imaginar por el contrario un eje horizontal en dirección norte-sur y un anillo vertical.

(2) Un anillo de fuego, de éter puro, contiguo a la bóveda celestial.

(3) Anillos mixtos compuestos de luz y de noche que incluyen la vía láctea, los planetas, el sol y la luna. Estos serían los anillos llenos de noche pero con una porción de llama en medio de ellos (B12.2).

(4) Un anillo de fuego cuya superficie interior es nuestra atmósfera.

(5) La tierra, un cuerpo sólido (*stereon*).

Tanto en B12 como en Aecio surge en medio del sistema astronómico una divinidad. Su localización ha sido objeto de disputa. B12 dice "en medio de ellos", lo cual podría indicar una posición entre dos anillos. Simplicio, en cambio, supuso que se trataba del centro de todo el sistema ("en el centro de todo", *In Phys.* 34.15) y que en este sentido coincidiría con el centro de la tierra. Para Aecio y su fuente, la divinidad es en cambio el más central de los anillos mixtos, lo que permitiría situarla en el sol. El que Aecio la llame Justicia y Necesidad se debe quizá a la identificación errónea de la diosa del proemio con Dike y la aparición de Dike y Anagke jugando un papel importante en B8.14 y 30. En realidad nada sabemos acerca de su identidad.

Pese a todas estas incertidumbres en cuanto a su identidad y localización, sabemos que la diosa todo lo gobierna (aunque no sabemos cómo lo hace) y que juega el papel tradicional de producir el impulso sexual que explica diversos tipos de génesis. En este fragmento parecería cumplir esta función sin intermediarios. El fragmento siguiente sugiere un mecanismo diferente.

Notas

Fuentes de B12:

B12.1-3 Simplicio, *In Phys.* 39.14-16.

B12.2-6 Simplicio, *In Phys.* 31.13-17.

Variantes:

B12.1 *plentai*, Bergk, Frankel (cf. B1.13).
plento, DK.
paento, *pyento*, manuscritos de Simplicio.

B12.4 *pantei gar*, Mullach.
panta gar <*he*>, DK.

Diog. Laert. 9.21: = A1.

Filolao: 44 A16. Cf. Guthrie [69] p. 63.

Aecio 2.7.1: = A37. En la línea 6 (DK I, p. 224) Diels lee *hyf'hoi*, "debajo de lo cual" en lugar de *peri ho*, "alrededor de lo cual" de Boeckh. Esa conjetura es el único sustento para la postulación de una tierra hueca y llena de fuego. "El origen" y "la causa" son conjeturas de Diels derivadas de Simplicio *In Phys*. 34.15-16 (*kai pases geneseos aitian daimona tithesi*, "y pone a una divinidad como causa de toda génesis"). Los términos en conjunción son ciertamente aristotélicos. "Dispensadora de las porciones" traduce *kleroujon*, que es lo que hay en el texto de Aecio. DK aceptan la conjetura de Fullerborn *kleidoujon*, "poseedora de las llaves", seguramente pensando en la Dike del proemio (B1.14).

Una interpretación posible: he seguido en lo esencial a Heath [45] pp. 62-77. Para captar toda la complejidad de las dificultades que debe enfrentar el historiador es conveniente consultar Tarán [10] pp. 232-249. Hölscher [11] pp. 32-38, 106-112 imprime, traduce y comenta la doxografía relevante. Algunas teorías innovadoras han sido propuestas por Morrison [119] y por Pellikaan-Engel [78] pp. 87-99.

Anaximandro: Hipólito, *Ref*. 1.6.4 (= 12 A11), Aecio 2.20.1 (= 12 A21).

B13

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων

B13

Como primerísimo entre todos los dioses concibió a Eros.

Comentario

La divinidad "que todo lo gobierna" (B12.3) cumple también una función teogónica. Su primer producto es Eros, la personificación del deseo sexual. El verbo *metisato*, "concibió", connota más directamente la producción mental, la invención o maquinación de algo, a la manera del nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus, que un embarazo en sentido biológico estricto. Esto es natural, ya que si Eros hubiese sido concebido por vía sexual tendría que haber asistido a su propia concepción.

También en Hesíodo (*Teog*. 122) Eros es una de las divinidades originarias, pues dentro de las teogonías del período arcaico el modelo para la reproducción divina es la

reproducción humana con sus etapas de apareamiento, concepción y más tarde doloroso parto.

Fuera de este primer paso en que nace Eros nada sabemos sobre el desarrollo y el nivel de sofisticación de la teogonía parmenídea. En el contexto en que nos provee la cita de B13, Simplicio agrega una noticia que ofrece cierto interés. En ella dice que según Parménides la diosa "en un momento envía las almas de lo visible a lo invisible y en otro lo hace en sentido inverso", lo que confirmaría su título en Aecio de *kleroujos*, "poseedora (y por ende, 'dispensadora') de las porciones". Las "porciones" son obviamente la muerte (el paso de las almas de lo visible a lo invisible, al Hades) y la vida (el viaje en sentido contrario).

Hay, por último, un oscuro y sugerente pasaje de Cicerón que afirma que además de Eros (*Cupiditas*), la diosa engendró a la Guerra (*Bellum*) y a la *Discordia* (*Discordia*), divinidades que son aniquiladas por la enfermedad, el sueño, el olvido o la vejez. El alcance de esta afirmación y su conexión con el resto de la teogonía parmenídea resulta impenetrable para nosotros debido a nuestra carencia de otros fragmentos de esta parte del poema.

Notas

Fuentes de B13:

B13 Platón, *Symp.* 178b.
Aristóteles, *Met.*, 1.4.984b 23.
Plutarco, *Amat.* 13.756.
Sexto Empírico, *Adv. Math.* 9.9.
Simplicio, *In Phys.* 39.18.

La divinidad: el contexto de la cita de Simplicio es lo que nos permite identificar el sujeto de la oración.

Cicerón: *De Natura Deorum* 1.11.28 (=A37). Cf. Reinhardt [46] pp. 17-19 quien llama la atención sobre el hecho de que las divinidades opuestas a Eros son todas hijas de la Noche en Hesíodo, *Teog.* 211 ss. Este punto debería ser objeto de ulterior investigación a la luz del estado actual de los estudios del proemio. Véase por otra parte Deichgräber, *Anhang II*, Zur "Theologie" des Parmenides, en [126] pp. 711-716.

B14

νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

B15

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο

B14

Brillando de noche, errante en torno a la tierra, luz ajena.

B15

Siempre mirando hacia los rayos del sol.

Comentario

Sobre estos dos fragmentos descansa la opinión de que Parménides sostuvo que la luna no emite luz propia sino que la recibe del sol, un descubrimiento astronómico

de gran importancia y, a la vez, la condición de posibilidad para dar con la verdadera causa de los eclipses, un tipo de fenómeno que despertaba gran perplejidad en el mundo antiguo. No puede atribuírsele a Parménides, sin embargo, el hallazgo de esa causa.

Otro descubrimiento de primera magnitud atribuido a Parménides (por Favorino en Diógenes Laercio 9.23; otros se lo atribuyen a Pitágoras) es el de la identidad entre la Estrella de la Tarde y la Estrella de la Mañana, es decir, el reconocimiento de que el lucero que se ve por la tarde cerca del sol y por la mañana al salir el sol, es uno y el mismo planeta, Venus.

Notas

Fuente de B14:

B14 Plutarco, *Adv. Col.* 1116a.

Luz ajena: como observó Diels [4] p. 110 la expresión *allotrion fos*, "luz ajena" es una adaptación jocosa de *allotrios fos*, "un extranjero", de Homero (*Il* 5.214, *Od.* 18.219, etc.).

Fuente de B15:

B15 Plutarco, *De Fac. Lun.* 929a.

La luna no emite luz propia: que esto haya sido descubierto por Parménides es puesto en duda por Heath [45] pp. 75-77 quien le asigna a Anaxágoras el mérito del hallazgo.

La verdadera causa de los eclipses: fue descubierta por Anaxágoras. Cf. 59 A42.9-10 (= Hipolito, *Ref.* 1.8.9-10) y Heath [45] pp. 78-79.

Diog. Laert. 9.23: = A1.23.

B16

1 *ὡς γὰρ ἑκάστοτ᾽ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων,*
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

B16

1 Pues tal como es en cada momento la mezcla de los miembros errantes,
2 así la mente se presenta a los hombres. Pues lo mismo
3 es lo que piensa la naturaleza de los miembros,
4 en todos y cada uno de los hombres; pues lo más abundante es el pensamiento.

Comentario

Después de presentar el origen de los dioses y del mundo astral, la cosmología parmenídea, al igual que sus congéneres, probablemente descendía al ámbito sublunar para explicar el origen de la vida y, más concretamente,

de la vida humana. De esto último nada se ha conservado salvo una referencia doxográfica en Diógenes Laercio (9.22) que dice que según Parménides

> "la génesis de los hombres provino inicialmente del sol y que la causa (de esa génesis) son lo caliente y lo frío, (los elementos) de los cuales están compuestas todas las cosas".

Según este párrafo el sol sería responsable de la generación primera del género humano debido a su capacidad para producir calor y por ende vida en la tierra húmeda. En su estado presente los seres humanos estarían compuestos por lo caliente y lo frío, elementos que en Diógenes (o su fuente) representan el fuego y la noche de Parménides.

Esta última doctrina es directamente relevante para entender B16, cuyas dos primeras líneas establecen una mutua dependencia entre (a) "la mezcla de los miembros errantes" y (b) el modo como el *noos* está presente en los hombres. La cláusula (a) se refiere, sin duda, a la mezcla o combinación de los elementos básicos, fuego y noche, en el cuerpo humano. El plural "los miembros" es la fórmula homérica tradicional para designar el cuerpo, lo que en griego posterior fue llamado *soma* o cuerpo individual. El adjetivo "errantes" apunta aquí a la noción de que hay fluctuación o cambio en esa mezcla, de allí que pueda variar de un momento a otro. En un instante dado la proporción de la mezcla determina lo descrito por la cláusula (b), es decir, la operación de la mente o intelecto de ese individuo. Una variación en lo físico determina una variación en lo mental.

Esta posición decididamente reduccionista de la mente a los estados del cuerpo recibe supuestamente una fundamentación en los versos 2b-4a (cf. *gar* en 2b) sin que resulte del todo claro cuál es la conexión lógica entre ambos asertos.

La construcción gramatical de 2b-4a es ambigua. Me inclino a tomar "lo que" como objeto de "piensa" llegando a la siguiente paráfrasis: en el caso de todos y cada uno de los hombres, lo pensado por la "naturaleza" de sus miembros, por el estado al cual han llegado éstos después de un proceso originante, es exactamente lo mismo. A ello hay que agregar gracias a 4b una razón ulterior: "lo más abundante es el pensamiento", el elemento que predomina es el que determina lo que se piensa. En forma de tesis más estricta: si un individuo *A* piensa el objeto *O*, y *B* piensa el objeto *O'*, y si *A* y *B* han llegado a tener el mismo predominio del elemento *E*, entonces *O* = *O'*.

Hay un principio subyacente a esta tesis que despertó el interés de Teofrasto por nuestro pasaje, lo que a su vez aseguró su supervivencia. La identidad entre los objetos de pensamiento se da si y sólo si el conocimiento humano es tal que lo semejante se conoce por medio de lo semejante (*similia similibus*). En el contexto de la formulación de la tesis esto significa que el individuo *A*, en el cual hay un determinado predominio de *E*, piensa el objeto *O* porque en éste predomina también el elemento *E* en igual proporción. La identidad entre *O* y *O'* sólo estará garantizada si otro tanto vale para *B* y *O'*.

Según Teofrasto (*De Sens.* 3) Parménides identificó el pensamiento y la percepción aplicando la misma teoría explicativa a un caso límite de la percepción sensible, al caso de un muerto. Puesto que la muerte consiste en la pérdida del calor (de la luz, en terminología parmenídea estricta), el cadáver —en virtud del principio *similia similibus*— no puede percibir ni la luz, ni lo caliente ni sonido alguno, pero sí percibe lo frío, el silencio y los demás contrarios. Teofrasto extrae de aquí la inferencia general de que Parménides sostuvo que todo lo que existe tiene algún tipo de conocimiento, pero no hay manera de saber si en su cosmología Parménides extraía de hecho esta paradójica conclusión.

Hay comentaristas que se han preguntado por la condición de la mezcla de elementos que habría que suponer en un hombre, en Parménides mismo, para explicar el conocimiento de lo ente. Hacer esta pregunta implica, a mi juicio, perder de vista el hecho de que el fragmento B16 se inscribe dentro de la parte del poema dedicada a las opiniones de los mortales y que en rigor Parménides no le atribuye a éstas validez alguna. El crudo y cuestionable materialismo que revela, no es parte de la verdad, sino un arma más, incluida en la panoplia que le entrega la diosa para poder prevalecer sobre sus contrincantes en los debates cosmológicos.

Notas

Fuentes de B16:

B16.1-4 Aristóteles, *Met.* 4.5.1009b 22-25.
Teofrasto, *De Sensu* 3 (= A46).

Variantes:

B16.1 *hekastot(e)*, Teofr., Arist. (E' y J).
hekastos, Arist. (E2), DK.

krasis, Stephanus.
krasin, Arist., Teofr., DK.

B16.2 *paresteken*, Teofr.
paristatai, Arist., DK.

B16.1-4: entre los estudios dedicados a este fragmento véase especialmente Fränkel [64] pp. 173-179 y Vlastos [103].

Diog. Laert. 9.22: = A1.22. Con Diels leo *aitia*, "causa" en lugar de *auton*, "él", pues esta lectura da una construcción gramaticalmente dudosa.

La fórmula homérica tradicional para el cuerpo: *Il* 5.214; 17.211; *Od.* 6.140; 10.363; 13.432; 18.219; etc.

Una variación de lo mental: cf. Teofrasto, *De Sen.* 3 (=A46.3): *allen ginesthai ten dianoian*, "la dianoia cambia".

B16.2b-4a: otra manera de reconstruir la tesis de la identidad consiste en tomar *hoper* como sujeto de "piensa", por ende como uno de los miembros de la identidad, y *meleon fysis* como el otro miembro. Decir que la facultad de pensar *es* la constitución del cuerpo es una buena explicación de 1-2a pero para decir claramente esto el texto requeriría probablemente una conjunción entre *hoper* y *meleon fysis*.

B16.4b: adopto la interpretación de Teofrasto (*De Sen.* 3): "siendo dos los elementos, el conocimiento se produce según aquel que predomina (*kata to hyperballon esti he gnosis*)". Algunos intérpretes prefieren traducir *to pleon* por "lo lleno". Cf. Tarán [10] pp. 256-258.

Similia similibus: sobre este tema conviene consultar la obra fundamental de J. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, Oxford, 1906.

La mezcla de elementos para el conocimiento de lo ente: cf. Fränkel [64] pp. 177-178; Hölscher [11] p. 115.

B17

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας

B17

A la derecha niños, a la izquierda niñas.

Comentario

Este verso ha sido conservado por Galeno y corresponde, al igual que el siguiente, a la parte del poema dedicado a embriología. Dice simplemente que dentro del útero materno los hijos de sexo masculino se gestan a la derecha, las hijas en cambio en el lado izquierdo.

No sabemos qué tipo de observaciones llevaron a esta conclusión, aunque es probable que fuese el resultado de especulaciones apriorísticas. En las listas de opuestos que compusieron los pitagóricos y que tal vez Parménides adoptó, el lado derecho es considerado positivo y superior al izquierdo. Dada la generalizada tendencia griega a considerar al hombre más valioso que a la mujer, no debe extrañarnos la doctrina de B17.

Notas

Fuente de B17:

B17 Galeno, *In Epid.* 6.48 (XVII A1002).

B17: en relación con este fragmento deben estudiarse las informaciones doxográficas contenidas en A53 y A54 porque si bien reflejan discusiones embriológicas posteriores a Parménides consignan sin embargo opiniones de éste sobre el tema. En Censorino 6.8, p. ej., se sostiene que si el semen procede del testículo derecho entonces el vástago (cuyo sexo está determinado por el lugar que ocupa en el útero materno, conforme a B17) poseerá rasgos semejantes al padre. Si procede en cambio del testículo izquierdo se parecerá a la madre. Cf. Tarán [10] pp. 263-265.

B18

1 *femina virque simul Veneris cum germina miscent,*
2 *venis informans diverso ex sanguine virtus*
3 *temperiem servans bene condita corpora fingit.*
4 *nam si virtutes permixto semine pugnent*
5 *nec faciant unam permixto in corpore, dirae*
6 *nascentem gemino vexabunt semine sexum.*

B18

1 Cuando una mujer y un hombre mezclan las semillas de Venus,
2 El poder que se forma en las venas a partir de la diferente sangre,
3 si mantiene la proporción, produce cuerpos bien constituidos.
4 Pues si los poderes, una vez mezclada la semilla, luchan
5 y no forman un (¿poder?) dentro del cuerpo formado por la mezcla, crueles,
6 atormentarán el sexo naciente con doble semilla.

Comentario

Este fragmento, que ha sobrevivido únicamente en una traducción al latín, se divide claramente en dos partes. En la primera mitad se ofrece una explicación de una constitución sexual normal, en la segunda una explicación de la homosexualidad (o del hermafroditismo). En ambas instancias se apela a las *virtutes*, "poderes" o "fuerzas", un término que traduce la palabra griega *dynameis*. Estas están presentes en la sangre del padre y de la madre y se mezclan en el feto luego de la concepción. Si esos poderes "mantienen la proporción" (*temperiem servans*), si hay un indiscutido predominio del elemento masculino, el fuego, o del elemento femenino, la noche, entonces, el resultado es un cuerpo masculino o femenino bien constituido.

Si hay en cambio una pugna entre los poderes de modo que no se integran en una unidad o en una virtud única y permanecen separados, sin una prevalencia estable de uno u otro, entonces nacerá un individuo que será atormentado cruelmente por esos poderes al dejarlo prisionero de una indefinición sexual.

Lo más interesante en este fragmento es que manifiesta una madura comprensión de los esquemas básicos de una explicación racional. Hay que explicar un fenómeno patente: hay hombres y mujeres heterosexuales y hombres y mujeres homosexuales. En estos últimos individuos se percibe también una cierta tendencia a que su estado les sea motivo de dolor y sufrimiento (cf. *dirae ... vexabunt*). La causa, se piensa, tiene que ser natural. No se trata de una libre opción. Se postula entonces la existencia de algo en la constitución de los cuerpos de los individuos de ambos grupos que está determinado por su respectivo origen, por lo que ocurrió en el momento de su concepción. Esta diferencia en la concepción de los unos y de los otros se explica a su vez por un desajuste, en los casos de homosexualidad, entre los dos principios universales de explicación física y sus poderes específicos.

No olvidemos empero que Parménides, una vez concluido este proceso de explicación, tendría que rechazarlo de plano porque esos dos principios últimos de explicación científica no satisfacen los requisitos fundamentales que debe satisfacer un objeto racional. Estos fueron expuestos en B8.

Notas

Fuente de B18:

B18.1-6 Celio Aureliano, *Morb. Chron.* 4.9 (902, Drabkin).

B18: véase Deichgräber, Anhang IV, Zu B18: Entstehung des normalen und anormalen Sexus, en [126] pp. 719-722.

Virtutes: cf. la alusión a los poderes (*dynameis*) de las formas fundamentales, es decir, de la luz y de la noche en B9.7.

B19

οὔτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μὲτέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι.

B19

1 Según la opinión, así nacieron estas cosas y son actualmente
2 y después, habiendo crecido a partir de este punto, llegarán a su fin.
3 A ellas, los hombres les han puesto nombres, uno distintivo a cada una.

Comentario

Es probable, pero no seguro, que éstas hayan sido las palabras con que Parménides concluía la explicación del mundo de las cosas sensibles con su ciclo natural de nacimiento, mantención en la madurez y desaparecimiento final. Es posible que en este ciclo haya que incluir no sólo a los seres vivos de nuestro entorno sino también a las regiones astrales con todo lo que ellas contienen.

Nótese que aparecen aquí nuevamente las advertencias que precedieron a la exposición: todo esto es *kata doxan*, "según la opinión" de los mortales. No hay que pensar que el mundo es así o que así lo describiría un discurso verdadero. Los nombres utilizados y asignados en particular a cada cosa ("sol", "luna", "semilla", etc.) son objeto de *thesis*, son algo establecido artificialmente por los mortales y no corresponden a algo real. Todas estas cosas existirían si hubiese dos formas básicas, pero como se sostuvo en su debido momento (B8.53-54), es un error pensar que las hay. Sólo puede existir una cosa, lo ente, y sus propiedades no coinciden con las del mundo real.

Notas

Fuente de B19:

B19.1-3 Simplicio, *De Caelo* 558.9-11.

B19.2: construyo *apo toude*, "desde este (punto)" con *trafenta*, "manteniéndose", "nutriéndose", y *metepeita*, "después" con *teleutesousi*, "llegarán a su fin". La ordenación no deja de tener cierta elegancia.

B19.3: cf. B8.38, 53, 55; B9.1.

Apéndice 1

Análisis de la argumentación de B8

"(Parménides) no admitía nada si no le parecía necesario, sus predecesores, en cambio, solían hacer afirmaciones indemostradas."

(Simplicio, *In Phys.* 116.2-4.)

Si la argumentación del fragmento B8 es válida y si además procede de premisas verdaderas, un elemental rigor intelectual nos obliga a aceptar sus conclusiones, por paradójicas que éstas sean. Aparentemente la mayor parte de los argumentos de B8 son entimemáticos pues no declaran explícitamente la totalidad de las premisas que el razonamiento parece suponer y que habría que suplir en cada caso para que aquél tenga visos de estar completo. De allí la necesidad de intentar un análisis lo más detallado posible de la estructura lógica del tren deductivo de B8, sacando a luz las premisas tácitas o implícitas.

El análisis lógico presupone ya concluida la etapa hermenéutica. Si alguien, por lo tanto, ha llegado a interpretaciones del texto de B8 diferentes de las expuestas en esta edición, es probable que concebirá también la reconstrucción de la cadena de deducciones en forma algo distinta a como se hará en este apéndice.

En lo que sigue hago un uso elemental de la teoría de la cuantificación. Se trata por cierto de un recurso al cual no se tuvo acceso antes de fines del siglo XIX. Mi análisis tiene entonces un cierto sabor contrafáctico. Es el análisis que, en mi opinión, Parménides mismo debería haber podido ofrecer si: (1) le hubiese interesado hacer totalmente explícita su argumentación y (2) si hubiese tenido a su disposición una teoría lógica adecuada. Estas dos condiciones obviamente no se cumplen, pero el admirable esfuerzo de Parménides por producir un pensamiento riguroso y estricto permiten conjeturar que a sus ojos, un intento como el que sigue, se habría justificado plenamente.

El primer punto que debe ser resuelto al abordar la tarea que nos hemos propuesto, es decidir si estamos ante una o ante más de una prueba y si esa o esas pruebas dependen de una o de más de una premisa. El texto de B8.1-2 parece suponer que hay una sola premisa ("es"), y muchos historiadores tratan de reconstruir un solo argumento, como hace p. ej. W. Detel [220]. En el comentario vimos, sin embargo, que en diferentes momentos hubo que suponer premisas lógicamente independientes de la premisa oficial, entre ellas el principio de razón suficiente y el principio de que nada se genera de la nada. Hay que operar en consecuencia con la hipótesis de trabajo de que hay varios argumentos, algunos de los cuales serán independientes entre sí, sin perjuicio de que haya premisas comunes a varios o teoremas de un argumento que funcionen como premisas de algún otro. También hay que tomar en cuenta que hay conclusiones primarias (CP) de un trozo de argumentación y conclusiones secundarias (CS), es decir conclusiones obtenidas en el transcurso de un argumento en prosecución de una conclusión primaria.

Una letra mayúscula seguida de un número designa una línea; un número entre paréntesis representa un verso de B8 o de otro fragmento si va precedido por B y el número del fragmento. Si una línea carece de número entre paréntesis, entonces se trata de una línea que ha sido suplida.

Argumento A

A_1 (6b) Para todo *x*, si *x* se genera, entonces hay un estado *e* tal que *x* se genera a partir de *e*.

A_2 Para lo ente, si lo ente se genera, entonces se genera a partir de lo no ente.

A_3 (B3) Si lo no ente no es decible ni pensable entonces no es.

A_4 (7b, 8) Lo no ente no es decible ni pensable.

A_5 Lo no ente no es.

A_6 Para lo ente no hay un estado *e* tal que lo ente se genere a partir de *e*.

A_7 (21a) Lo ente no se genera. (CP)

Comentario: A_2 no es una instanciación de A_1. Sólo podría derivarse de A_1 con la ayuda de dos premisas adicionales: "el estado *e* de *x* no es idéntico a *x*" y "para todo *y*, si *y* no es idéntico a lo ente, entonces *y* es idéntico a lo no ente" (=PE). A_5 es una tautología derivada de A_3 y A_4. A_6 representa mi peculiar interpretación del argumento: la noción de génesis implica analíticamente la noción de origen de esa génesis. Si no se da el origen, entonces no se da la génesis.

Argumento B

B_1 (9b, 10) Para todo *x* hay un instante t_1 tal que si *x* se genera en t_1, entonces hay una razón suficiente para que *x* se genere en t_1.

B_2 (9b, 10) No hay una razón suficiente para que lo ente se genere en t_1, ni en t_2, t_3, t_n.

B_3 (21a) Lo ente no se genera. (CP)

B_4 (11) Es necesario que sea del todo o que no sea. (CS)

Comentario: remito las dos premisas de este argumento a las mismas líneas (9b, 10) porque la pregunta retórica contenida en ellas sugiere ambas cosas: que se requiere una razón suficiente y que no la hay. En cuanto a la conclusión secundaria B_4, conviene observar que es compatible, tanto con la existencia intemporal o transtemporal de algo ingénito, como con la no existencia de nada. Obviamente $B_3 = A_7$.

Argumento C

C_1 (12, 13a) No existe ningún objeto *O* tal que *O* se genere a partir de lo no ente.
C_2 (2) Lo ente existe.
C_3 Lo ente no se generó a partir de lo no ente.
C_4 (21a) Lo ente no se generó. (CP)

Comentario: C_1 representa el principio *ex nihilo nihil.* C_2 es una formulación más económica de "el objeto de investigación existe" y no es por lo tanto una tautología. $C_4 = B_3 = A_7$.

Argumento D

D_1 Para todo *x*, si *x* es mantenido sujeto por la Justicia, entonces *x* no se genera.
D_2 (14b, 15a) Lo ente es mantenido sujeto por la Justicia.
D_3 (13b, 14a) Lo ente no se genera.

Comentario: no es fácil decidir si D es en rigor un argumento o una mera reiteración de A-C en términos míticos (cf. 13b "en vista de lo cual"). No es fácil tampoco decidir si D_1 es verdadera dentro del contexto de uso de lenguaje mítico por parte de pensadores del período arcaico, pues

algunos de ellos atribuyen a Dike un dominio sobre cosas sujetas a generación y corrupción (p. ej., Heráclito, 22 B94, cf. Anaximandro, 12 B1). $D_3 = C_4 = B_3 = A_7$.

Argumento E

E_1 (20a) Para todo *x*, si *x* se generó en el pasado, entonces *x* no existe.
E_2 (20b) Para todo *x*, si *x* se ha de generar en el futuro, entonces *x* no existe.
E_3 (2) Lo ente existe.
E_4 Lo ente no se generó en el pasado ni se ha de generar en el futuro.
E_5 No hay generación instantánea en el presente.
E_6 (21a) Lo ente no se genera. (CP)
E_7 (5a) Lo ente no está en el tiempo. (CS)

Comentario: en mi comentario a B8.19-20 (pp. 124-126 *supra*) he procurado hacer plausibles las premisas E_1 y E_2 mediante la idea de que todo objeto diferente de lo que existe, no existe. Dado que el tiempo introduciría una diferencia entre un objeto en el pasado (o en el futuro) y un objeto en el presente, se sigue que generación y existencia en el pasado (o en el futuro) implican inexistencia en el presente. Cf. el comentario al Argumento A y lo que he llamado "principio de predicación exclusiva" (PE) en el comentario a B8.50-61 *in fine.* E_3, al igual que C_2, no es una tautología. $E_6 = D_3 = C_4 = B_3 = A_7$, es decir distingo cinco argumentos diferentes contra la generación.

Argumento F

F_1 (24b) Todo está lleno de lo ente.
F_2 (23a, 24a) No hay "más" o "menos" ente.

F_3 (22b) Lo ente es homogéneo.
F_4 (22a) Lo ente no es divisible. (CP)
F_5 (25a, 6a) Lo ente es continuo. (CP)

Comentario: he omitido cuantificar la expresión "todo" en F_1 a fin de no prejuzgar el alcance de esta expresión. En todo caso, F_1 parece depender de B8.11 y 15b-18, es decir, de la disyuntiva excluyente que combinada con el rechazo de uno de los brazos de la disyunción lleva a concluir que sólo hay ente. Pienso que F_3 es equivalente a (25b) "lo ente deslinda con lo ente", y que F_4 y F_5 son equivalentes entre sí. El paso de F_3 a F_4 (y F_5) difícilmente puede ser considerado válido porque es posible que haya un cuerpo todas cuyas partes sean del mismo género y que sin embargo sea divisible. La divisibilidad es una propiedad ligada a la noción de extensión y no a la específica constitución interna de un cuerpo.

Argumento G

G_1 (21, 27b-28a) Lo ente no se genera ni perece.
G_2 (27) Lo ente no tiene inicio ni término.
G_3 (26) Lo ente es inamovible. (CP)
G_4 (29) Lo ente permanece idéntico en el mismo lugar. (CS)

Comentario: en esta prueba aparece como premisa un teorema anterior: $G_1 = A_7$. La inferencia sólo será válida si G_2 es interpretada en el sentido de que lo ente no está en el tiempo (=EI). Una entidad que perdure eternamente en el tiempo (=ET) podría cambiar de lugar o, en general, sufrir cambio.

Argumento H

H_1 (33b) Si lo ente careciera de algo, carecería de todo.
H_2 (33a) Lo ente no carece de nada.
H_3 (32) Lo ente está completo. (CS)
H_4 (30b-31) Lo ente es mantenido dentro de límites por la Necesidad.
H_5 (30a) Lo ente permanece fijo en el mismo lugar. (CP)

Comentario: el paso de H_4 a H_5 suscita problemas semejantes a los discutidos a propósito del argumento D. Para ser válido ese paso se requeriría una premisa auxiliar ("Para todo x, si x es mantenido dentro de límites por la Necesidad, entonces x permanece fijo en el mismo lugar") cuya verdad o falsedad es difícil de evaluar. Dado que en el texto H_4 deriva de H_3, es dable sostener que la premisa auxiliar es verdadera en la medida en que la necesidad se entiende como *necessitas consequentiae* a partir de premisas universales correspondientes a las premisas particulares H_1-H_3. A mi juicio, H_1 depende probablemente de F_4.

Argumento I

I_1 (37b) La Moira tiene amarrado a lo ente.
I_2 (38a) Lo ente es un todo e inmóvil.
I_3 (36b-37a) No hay ni habrá otra cosa fuera de lo ente. (CS)
I_4 (35-36a) No hay pensar sin lo ente.
I_5 (34) Pensar es pensar que es. (CS)
I_6 (38b-41) Las creencias de los mortales son nombres. (CP)

Comentario: las conectivas en el original sugieren que I_6 depende de I_4, que a su vez depende de I_3. I_2 e I_1 aparecen en el texto como una sola oración, pero B8.30-31 indican que aquí hay una inferencia. Una conectiva inferencial hace a I_3 depender de I_2. El texto sugiere también que la conclusión I_6 deriva directamente de I_2. Es por eso que I_5 puede ser considerada una conclusión secundaria derivada del fragmento B3. Tanto esta conclusión secundaria como la conclusión primaria I_6, al depender de I_2, que es equivalente a la conjunción de F_5 y G_3, dependen también de las premisas de F_5 y G_3. Una de ellas, G_1, es a su vez una conclusión basada en las pruebas contra la generación, de modo que ésta sería la cadena más larga de argumentación en el fragmento B8. Por otra parte, si se toma en cuenta la formulación completa de I_6 en el texto ("todas las cosas que los mortales han establecido creyendo que son verdaderas —génesis y destrucción, ser y no ser, locomoción y alteración— son nombres") es fácil ver que para la génesis y la destrucción bastaba con una inferencia directa a partir de A_7, para la locomoción y alteración con otra a partir de G_3. Para ser y no ser habría que volver al fragmento B7.

Argumento J

J_1 (48) Lo ente es inviolable.

J_2 (46b-47a) No hay no ente que impida a lo ente deslindar con lo ente.

J_3 (47b-48a) No hay ente que haga que lo ente sea más ente en un lugar que en otro.

J_4 (44b-45) Lo ente no es más en un lugar que en otro.

J_5 (42a) Lo ente tiene un límite extremo.

J_6 (42b-44a, 49) Lo ente es semejante a la masa de una esfera. (CP)

Comentario: J_4 depende de J_2 y J_3; J_2 de algo equivalente a A_5 y por lo tanto del fragmento B3; J_3 depende de la unicidad no probada de lo ente. He interpretado J_1 como equivalente a F_4 ("lo ente no es divisible"), dependiendo por lo tanto de las premisas de esa línea, es decir, de la tesis de la homogeneidad que aquí aparece como J_4. J_5 es una premisa independiente de J_1-J_4. Es equivalente a H_3 y, por ende, depende de H_1 y H_2. J_6 deriva supuestamente de J_4 y J_5, pero la inferencia parece ser inválida, salvo que se proponga una interpretación radicalmente diferente de una o más de estas líneas.

Si mis conjeturas analíticas sobre los argumentos A-J son correctas, algunas de las hipótesis iniciales reciben plena confirmación.

En primer lugar, ha quedado de manifiesto que si los argumentos han de ser persuasivos, requieren de un cierto número de premisas independientes de la premisa oficial "es" y suficientemente universales como para generar pruebas con visos mínimos de validez. He suplido premisas de esta naturaleza en A-E, he adoptado una en F tomándola directamente del texto ($=F_1$) y no he conjeturado ninguna en G-J (véase sin embargo el comentario a H).

En segundo lugar, se ha mostrado que A, B y C son independientes entre sí. D, en cambio, parece depender de C (o de A, B y C). E también es un argumento independiente, pero el principio de predicación exclusiva (PE), requerido para una interpretación satisfactoria de E_1 y E_2, es también una condición necesaria para la verdad de A_2. Por otra parte, F_1 depende lógicamente de B8.11 y 15b-18; G_1 de la conclusión de A-C; H_1 apunta también a B8.11 y 15b-18; y J_1 deriva de las premisas de F_4, de modo que en todos estos casos (y quizá en otros) hay subordinación en los argumentos al usarse efectivamente teoremas anteriores como premisas.

En tercer lugar, no ha sido posible detectar ningún caso de circularidad, es decir, una instancia en que *p* implique a *q* y más adelante *q* implique a *p*. Queda así confirmada la interpretación del fragmento B5 ("Me es indife-

rente dónde comience, pues allí volveré de nuevo"). El tipo de circularidad a que alude no puede referirse a la vía de la verdad expuesta en B8.

Por último, habría que examinar la validez de los argumentos, vale decir, si es posible que las premisas sean verdaderas y la conclusión falsa. En cierto sentido, ésta es una empresa trivial, puesto que la suplencia de premisas tácitas se hace con la intención de que, dentro de lo posible, el argumento resulte válido. Baste con anotar aquí algunos pasos que no son conjeturales sino que aparecen en el texto y cuya validez es altamente dudosa: de F_3 ("Lo ente es homogéneo") a F_4 ("Lo ente no es divisible"); de G_2 ("Lo ente no tiene inicio ni término") a G_3 ("Lo ente es inamovible"); de J_4 ("Lo ente no es más en un lugar que en otro") y J_5 ("Lo ente tiene un límite extremo") a J_6 ("Lo ente es semejante a la masa de una esfera"). En el Apéndice 2 agrego algunas palabras desde una perspectiva filosófica más amplia sobre los problemas de validez en B8.

Nota

Análisis de la argumentación de B8: aunque todos los investigadores reconocen que Parménides se distingue de sus predecesores y contemporáneos por su predilección por una forma de filosofar estrictamente deductiva, no han abundado los trabajos en que se haga un intento serio por comprender y evaluar sus deducciones. Entre los precursores de este tipo de estudio cabe mencionar a Coxon [100]. Las más interesantes investigaciones del conjunto de B8 son las de Basson [141], Barnes [85] y Detel [220]. Hay buenos análisis parciales en Stough [168] y Wiesner [177].

Apéndice 2

Examen crítico de la filosofía de Parménides

"Porque está encadenado el entendimiento cuando no quiere atenerse a la conclusión por no satisfacerle, ni tampoco puede pasar adelante por no poder desatar la argumentación."

(Aristóteles, *Etica Nicomaquea*, 7.2. 1146a 24-27, trad. de Antonio Gómez Robledo.)

El estudio de los fragmentos de Parménides produce una mezcla de admiración y perplejidad. Hay en ellos un magnífico esfuerzo intelectual, revolucionario para su tiempo, que consiste en tratar de desarrollar un pensamiento simple y consecuente que satisfaga las condiciones impuestas por un reducido número de condiciones iniciales que determinan qué es lo que se puede y qué es lo que no se puede pensar. A esas condiciones o premisas se las supone evidentes de suyo y lo suficientemente fuertes como para generar conclusiones firmes y seguras. Entre ellas hacen su aparición por vez primera ciertos principios que, desde entonces, han formado parte del núcleo central de todo pen-

samiento filosófico, p. ej., los principios de tercero excluido, de razón suficiente, de que nada se genera de la nada.

En Parménides están además las semillas inmediatas de posiciones diametralmente opuestas en muchos sentidos como la de Leucipo y Demócrito, con su universo de infinitos átomos dotados de las propiedades más importantes del ente eleático, y por otra parte la de Platón, cuyas Formas o Ideas también poseen esas mismas propiedades. Pero estos desarrollos sólo fueron posibles una vez que se dio el importante paso de rechazar algunas de las conclusiones de Parménides.

En efecto, salvo sus discípulos Meliso y Zenón, nadie parece haber aceptado en bloque sus teoremas. Frente a ellos —entonces y hoy— "está encadenado el entendimiento", como dice Aristóteles a propósito de otro tema. Por una parte, uno percibe intuitivamente que aspectos muy importantes de lo concluido tienen que ser erróneos porque contradicen nuestra experiencia más elemental, pero por otra, no se sabe bien a qué atribuir el error, no es posible "desatar la argumentación", o, como diríamos hoy, no es en absoluto obvio dónde reside la falacia que conduce a conclusiones inaceptables.

Desde Platón y Aristóteles hasta los historiadores de los siglos XIX y XX se ha venido discutiendo en qué consiste exactamente la falla sin que se haya logrado un consenso. En lo que sigue se hace un nuevo intento por despejar esta incógnita.

Examinemos una vez más las conclusiones de Parménides. Estas podrían resumirse en forma sucinta y rigurosa de la siguiente manera:

(C1) Existe una y sólo una entidad E,

(C2) La entidad E posee un conjunto de propiedades S.

El conjunto S incluye todos los "signos" de B8 (y tal vez todo otro signo que podamos descubrir que tenga la característica de estar ligado analíticamente a ellos).

De estas conclusiones pende una tercera:

(C3) Para todo x, si x posee alguna propiedad del complemento del conjunto S, entonces x no existe.

En una paráfrasis más libre (C3) significa que el mundo, tal como lo conocemos, con su multiplicidad de entes que se generan y se corrompen, que no son homogéneos, que no son semejantes a una esfera bien redonda, etc., carece de realidad. De aquí se sigue una dificultad de primera magnitud que ha sido observada por más de un estudioso de Parménides: el conjunto (C1)-(C3) implica que el ser humano que piensa la entidad E no existe, que por ende Parménides mismo no existe. Es posible hacer de esta constatación un punto arquimédico para la interpretación del texto y sostener en consecuencia o bien (1) que estamos ante un idealismo radical según el cual, puesto que el pensador existe, éste tendría que ser idéntico a la entidad E y como en ésta no hay diferencias, lo único que existiría sería una entidad que es puro pensamiento; o bien (2) que la interpretación que llevó a las conclusiones (C1)-(C3) tiene que estar equivocada. Al menos (C3) tendría que ser una proposición falsa dentro del pensamiento de Parménides pues él debería sostener que al menos él existe. Esto equivaldría a asignarle legitimidad a la doxa.

Para la alternativa (1) no hay indicio alguno en el texto, pues como vimos en la recapitulación de la vía de la verdad, la entidad E decididamente *no* es concebida como una entidad pensante. Contra la alternativa (2) está el hecho de que (C3) recibe suficiente énfasis en el texto como para pensar que se trata de una proposición exegéticamente correcta. Frente a la insoslayable dificultad de que (C3) implica que Parménides no existe, habría entonces que replicar que se trata de una consecuencia que aparentemente Parménides no se detuvo a considerar y que por lo tanto puede ser esgrimida como una razón más para sostener que (C3) y sus premisas son falsas.

Si rechazamos las conclusiones (C1)-(C3) nos corresponde ahora como filósofos tratar de "juzgar mediante el *logos*" (B7.5) el tren de pensamiento que condujo a ellas. Esto requiere a su vez que examinemos (a) la verdad de las premisas, y (b) la validez de los argumentos aducidos. Al análisis de esos argumentos hemos dedicado el apéndice anterior. También allí hemos cuestionado la validez de algunos pasos inferenciales y le hemos restado importancia a la necesidad de un juicio exhaustivo de validez en todos y cada uno de los pasos, dado que muchos de éstos son conjeturales debido al carácter entimemático de la mayor parte de los argumentos.

Para abordar la tarea (a), la más delicada y decisiva de las dos, he seleccionado algunas de las premisas que hemos visto aparecer a lo largo del estudio de los fragmentos. Hasta donde alcanzo a divisar, serían éstas las premisas fundamentales, pero no quiero excluir la posibilidad de que haya otras que hayan escapado a mi atención.

El punto de partida del filosofar de Parménides es el siguiente:

(P1) Para todo *x*, si *x* es un objeto de investigación, entonces sólo se puede pensar que *x* es o que *x* no es.

Bajo la interpretación del verbo "ser" como "existir" esta es, a mi juicio, una premisa obviamente verdadera. Entre existencia e inexistencia (dejando abierta la posibilidad de que haya distintos modos de existencia, p. ej., existencia espaciotemporal, existencia matemática, u otro tipo de existir) no parece haber una tercera posibilidad: algo existe o bien no existe, punto.

Un escéptico podría llamar nuestra atención sobre el hecho de que en un pasaje clave del *Sofista* (236c-259b) Platón, aparentemente, se esfuerza por mostrar que (P1) es falsa, que hay casos en que es verdad que un objeto es y no es. La estrategia de Platón para obtener este resultado es, sin embargo, la siguiente: primero deja de lado lo que

parece ser una consideración de lo que es, cuando "ser" es entendido en sentido existencial (237b 7-239c 3, cf. 258e 6-259a 1), luego introduce los usos predicativos de "ser" (251a 5-254b 1), distinguiendo entre el caso en que "*X* es *Y*" significa "*X* participa en *Y*" y aquel en que "*X* es *Y*" significa "*X* es idéntico a *Y*" (254b 7-258e 5). Logrado esto, es posible mostrar que una proposición de la forma

"*X* es *Y* y *X* no es *Y*"

no es necesariamente contradictoria porque un objeto *X* puede participar de *Y* y no ser idéntico a *Y* (258e 6-259b 6). No me parece que al proceder de esta manera Platón haya querido, por boca del huésped de Elea, impugnar (P1) en forma absoluta. Por el contrario, al dejarse fuera de consideración "lo que no es de ningún modo" (*to medamos on*, cf. 237b 7 ss.) tenemos un indicio de que se concede (P1), bajo la interpretación existencial y que en cambio se la recusa bajo las otras interpretaciones del sentido de "ser". En efecto, era el uso de (P1) bajo esas otras interpretaciones (o combinando una de ellas con el sentido existencial en una de las dos instancias de "es" en [P1]) el que permitía generar paradojas de tipo erístico como la que afirma que es imposible que haya enunciados falsos (pues consisten en decir que lo que no es, es, 240e 10-241a 1) o la que sostiene que no es posible que haya imágenes (pues éstas *son* o existen pero *no son* el original, 239c 4-240c 6). Son estas aplicaciones ilícitas de (P1) las que quedan perfectamente desenmascaradas en el *Sofista* una vez que se ha mostrado en qué sentido es posible combinar ser y no ser sin caer en contradicción.

De índole muy diversa es una objeción a (P1) que pretende convencernos de su falsedad invocando el hecho de que entre lo que existe y lo que no existe cabe concebir lo que *podría* existir. No me parece empero que esto pruebe la falsedad de (P1) porque el dilema expresado en (P1) se repite para una entidad posible. Si el objeto *G* no existe

pero hay un objeto *F* que puede llegar a ser *G*, entonces del objeto *F* es verdad que o bien no existe y por lo tanto no puede llegar a ser *G*, o bien existe en cuanto *F*, si bien *G* no existe aún. La tercera posibilidad entre la existencia y la inexistencia no ha sido demostrada.

El tema tiene importantes ramificaciones hacia Aristóteles y desde allí hasta el presente, pero para nuestros propósitos baste con lo dicho para persuadirnos de que, con toda probabilidad, no es en (P1) donde hemos de encontrar la fuente de la falsedad de (C1)-(C3).

Examinemos ahora otra premisa parmenídea:

(P2) Si un objeto no existe, entonces no puede ser pensado.

Es ésta la premisa que con mayor frecuencia es impugnada hoy en día. Para negarla se suele aducir el ejemplo de algo que no existe y que sin embargo puede ser pensado, las sirenas, por ejemplo. Un seguidor de Parménides podría responder sin mayor dificultad que se trata sólo de un pensar aparente pues para una sirena particular *S*, es verdad que *S* no puede ser pensada puesto que *S* no existe. Lo pensado no sería precisamente *ella*. Este pronombre de hecho no denota nada.

El objetante responderá que eso es verdad pero que es posible identificar un ente particular, p. ej., Sócrates, que (ya) no existe (murió el año 399 a. C.) y que sin embargo puede ser objeto de nuestro pensamiento.

Este último contraejemplo podría ser descalificado por un eléata arguyendo que Sócrates no es ni ha sido jamás un objeto legítimo de pensamiento pues no tiene las propiedades del objeto único que es posible pensar: lo ente. Esta respuesta es obviamente una petición de principio porque dentro del pensamiento de Parménides las propiedades de lo ente fueron deducidas de una premisa que es a la vez un teorema derivado de (P2) en conjunción con (P1), "es".

Con la introducción de la idea de "un objeto legítimo de pensamiento" el diálogo imaginario entre un eléata y un

contrincante se interrumpe y nos vemos forzados a intentar una consideración más a fondo de la noción de pensar porque es obvio que la verdad o la falsedad de (P2) dependerán de la amplitud que se le conceda a esta noción.

En el poema hemos detectado dos usos de "pensar" (*noein*) (cf. "la refutación de la diosa" en el comentario a B7):

(i) Un uso lato según el cual la diosa puede decir (B2.2) que tanto la Vía A como la Vía B "son para pensar", y

(ii) Un uso restringido según el cual la diosa puede decir (B2.6-8, interpretados a la luz de B8.8-9, 16-17) que la Vía B "no es para pensar". La razón de esto último es (P2).

A primera vista el uso (ii) es el que podría dar una interpretación de (P2) que la hace verdadera. Este uso tiene que ver con la noción de que *noein* denotaría un tipo de captación intelectual que es infalible y análoga a lo expresado por "conocer" (y sus equivalentes en griego). En este sentido cuando digo que conozco a la persona *P*, estoy dando por sentado que *P* existe, de modo que no puedo decir en rigor que *conozco* a la sirena *S*. Algo semejante ocurre con el verbo "saber" (y sus equivalentes en griego). No puedo decir que *sé* que Tebas está en el Peloponeso puesto que es falso que Tebas se encuentre en esa parte de Grecia. El uso del verbo "saber" implica que para el hablante lo sabido es verdad. Si no lo es, el uso es ilegítimo y en esos casos lo correcto será que el hablante eche mano a uno de los verbos que no conllevan esa implicación.

"Pensar" pertenece a este segundo grupo de verbos. Es posible pensar que uno ha conocido a una persona sin que esa persona exista (p. ej., la esposa de un colega que es soltero) y es también posible pensar que una proposición es verdadera sin que lo sea. Para facilitar las cosas introduciré los términos "verbo de acción intelectual infalible", p. e., "conocer", "saber", es decir verbos que connotan que la acción expresada ha tenido éxito (lo conocido efectivamente

existe y hemos tenido acceso a ello, lo sabido efectivamente es verdad y lo hemos captado) y "verbo de acción intelectual falible", p. ej., "creer", "pensar", es decir verbos que dejan abierta la posibilidad de error o ignorancia (lo creído o pensado no es necesariamente verdadero).

Como indiqué hace un momento, la convicción de que (P2) es verdadera está íntimamente asociada a la idea de que *noein*, "pensar", es un verbo de acción infalible. No en vano utiliza Parménides los verbos infalibles "conocer" (*gignoskein*) y "mostrar" (*frazein*) en el momento de sostener que lo no ente es inindagable (B2.6-8). Pero, en rigor, no es ésta una objeción válida porque nada impide que Parménides utilice *noein* y el término para la facultad correspondiente, *noos*, en un sentido que efectivamente implique su infalibilidad. Al fin y al cabo Platón y Aristóteles en diversos pasajes de sus obras expusieron doctrinas en que se sostiene explícitamente dicha infalibilidad. Parménides bien podría haber dicho que, si bien *noein* y *noos* pueden ser falibles según el lenguaje de su tiempo (su uso de "*noos* errante" en B6.5-6 y del *noos*, ciertamente falible, de los "hombres" en B16.2 lo prueban claramente), él prefiere distinguir un uso restringido que después procede a definir mediante la propiedad de que siempre capta lo que existe. Un pensar que no hace esto, no sería propiamente pensar, según dicha definición. Si Parménides hubiese dado este paso, habría hecho algo perfectamente legítimo y, además, muy usual en filosofía: habría entendido un término en un sentido especial que no coincide con su sentido habitual dentro de la lengua. Lo que habría que indagar en ese caso es si ese sentido es coherente con el uso que efectivamente hace Parménides del término en cuestión.

Para llevar a cabo esta indagación es necesario llamar la atención sobre una peculiaridad de ciertos verbos de acción intelectual infalible que no se limita a este grupo solamente y que suele producir equívocos. Me refiero al hecho de que tanto en castellano como en griego admiten una construcción con un acusativo-objeto. Hablamos de "conocer algo", "mostrar algo" y decimos también "pensar algo". De allí que parezca legítima la consecuencia de que si no hay algo conocido, uno no ha conocido nada, si no hay algo mostrado uno no ha mostrado nada, si no hay algo pensado uno no ha pensado nada o simplemente no ha pensado. De allí a la ulterior inferencia de que un objeto inexistente no puede ser pensado, hay sólo un paso.

Obviamente estas inferencias no pueden ser válidas. No hay garantía alguna de que un rasgo gramatical perfectamente accidental refleje adecuadamente un rasgo fundamental del conocimiento humano. Más aún, la aparente legitimidad de las consecuencias se debe a que lo que se toma como variable para objetos de conocimiento o pensamiento ("algo") no ha sido sometido a un examen más riguroso que permita desvelar su verdadera estructura. Podremos obtener resultados más precisos en este terreno si reflexionamos por un momento sobre el uso que de hecho Parménides hace de *noein* y sus derivados. Observemos los siguientes pasajes:

B6.1	*noein*, "pensar" va asociado con *legein*, "decir"
B8.8a	*noein*, "pensar" va asociado con *fasthai*, "decir", "manifestar"
B8.8b	*noeton*, "pensable" va asociado con *faton*, "decible"
B8.17	*anoeton*, "impensable" va asociado con *anonymon*, "innombrable"
B8.50	*noema*, "pensamiento" va asociado con *logos*, "argumento".

El efecto acumulativo de estos pasajes es que Parménides concibe que hay un paralelismo estrecho entre *noein* y *legein*, entre pensar y las diversas formas que puede tomar su expresión verbal. No veo dificultad alguna en la sugerencia de que para Parménides algo es pensable si y sólo si es decible, pero como a primera vista se toma pensar como una actividad infalible, si fuese verdad la equiva-

lencia entre posibilidad de ser pensado y posibilidad de ser dicho, la infalibilidad tendría que aparecer también atribuida a la actividad de decir. Lo asombroso es que Parménides de hecho da este paso. En B8.8-9 dice que "no es decible... que no es." Pero esto es obviamente falso. La prueba es que Parménides mismo lo ha dicho: nada impide decir que (algo) no es. En su sentido normal *fasthai* o *legein* no pueden ser empleados como si las acciones correspondientes fuesen del tipo que hemos llamado infalibles.

La lección más profunda que hay que extraer del mutuo condicionamiento entre pensar y decir en Parménides es que la interpretación correcta de la estructura de *legein* nos revela la estructura real de la acción de *noein. Legein*, en griego al igual que sus equivalentes en castellano, admite en efecto la construcción con un acusativo-objeto ("digo algo"), pero un análisis ulterior muestra que "algo" no es en realidad un sustituto para un término que denote un objeto singular. Lo sustituido es una oración entera. "Digo Troya" sería normalmente un sinsentido, "digo que Troya ha sido saqueada" es perfectamente aceptable. Lo mismo vale *mutatis mutandis* para *noein*. En efecto, B8.8b-9a ("no es pensable que no es") y la aparición de *noesai* en B2.2 hacen altamente probable que la primera aparición de la Vía A pueda ser glosada como "pensar que es" (B2.3 cf. B8.34) y aquélla de la Vía B como "pensar que no es" (B2.5).

Sostener entonces que (P2) es falsa porque es posible pensar un objeto inexistente, p. ej Sócrates, no es del todo exacto. Lo que podemos hacer es pensar que Sócrates es *F* o *G* o *H*, podemos pensar y decir ciertos contenidos proposicionales que incluyen una referencia a Sócrates. Estos contenidos no necesitan ser verdaderos para que los podamos pensar, ni se requiere tampoco que Sócrates exista. Podemos decir y pensar que Sócrates no existe. Lo que sí se requiere es que las palabras que utilicemos tengan sentido.

Lo correlativo al pensar no es entonces ni la existencia (es posible pensar que el objeto *x* no existe), ni la verdad (es posible pensar que *p*, una proposición cualquiera, y *p* puede ser falsa), sino el sentido (no es posible pensar que *p* si uno no entiende el sentido de "*p*").

Si todo lo anterior es correcto, se sigue que la tesis de B6.1a ("es necesario que lo que es para decir y para pensar sea") es falsa. Nada impide decir y pensar algo de algo sin que este algo exista, p. ej., es posible pensar que la Atlántida era una isla circular sin que jamás haya existido. Es posible también pensar y decir (es *noeton* y *faton*) que lo ente de Parménides es como una esfera bien redonda sin que ese ente exista.

(P2), debemos concluir, no puede ser verdadera. En el comentario a B7 vimos sin embargo que (P2) aparecía como una consecuencia de B3 (cf. B6.1b y comentario *ad loc.*). Convendría entonces examinar este fragmento cuya reformulación más rigurosa es la siguiente:

(P3) Para todo *x*, *x* puede ser pensado si y sólo si *x* puede existir.

Esta premisa es obviamente distinta de la anterior pues hay una diferencia entre el hecho de que algo no exista y el hecho de que no pueda existir. (P3) sólo excluiría del pensar los objetos imposibles, no así los objetos posibles que de hecho no existen. En rigor, (P3) es más débil que (P2) y por lo tanto ésta no se puede derivar válidamente de aquélla, pero las repercusiones filosóficas de (P3) son ciertamente más interesantes que las de (P2) pues parece ser la más razonable de las dos tesis. (P3) parece excluir del pensar sólo los objetos contradictorios pues éstos serían, presumiblemente, los que no pueden existir y esto tiene visos de ser verdadero. Con todo, si las consideraciones avanzadas en contra de (P2) son correctas, habrá que rechazar también la premisa (P3).

Dentro del bicondicional (P3) separemos primero el condicional que le interesa a Parménides ("Si *x* puede ser pensado, entonces *x* puede ser"). Para rechazarlo habría que aludir a algo que pueda ser pensado sin que pueda ser.

Hay, en efecto, cosas de esta naturaleza. Puedo pensar, p. ej., que el círculo cuadrado no existe (no hay nada contradictorio en pensar que dicha figura no existe, más aún, es verdad que no existe), pero es obvio que el círculo cuadrado no puede existir porque posee propiedades contradictorias. El primer condicional de (P3) es, en consecuencia, insostenible.

El otro condicional ("Si x puede ser, entonces x puede ser pensado") expresa que no puede haber misterios: todo lo que tiene la posibilidad de existir puede ser pensado. Sobre la verdad de este condicional es difícil pronunciarse pues cualquier ejemplo de una entidad que pueda existir sin que pueda ser pensada exigirá una descripción mínima e inteligible de dicha entidad y esto ya habría que considerarlo una instancia de pensar. A la inversa, no hay razones que permitan argumentar que no hay nada salvo lo que podemos pensar. Sencillamente no sabemos, ni tenemos manera racional de saber, si las hay. El rechazo de la posibilidad del misterio es, dentro de ciertos límites, una idea regulativa de gran utilidad heurística para cualquier tipo de investigación, pero en otro plano es simplemente un prejuicio. En todo caso la discusión del condicional que niega lo misterioso excede los deberes del intérprete de Parménides pues no se hace uso efectivo de él dentro del poema.

En repetidas ocasiones aludí en el comentario a un principio cuya suposición me parecía necesaria para (a) conferirle verosimilitud a la tesis de que lo ente sólo podría generarse a partir de lo no ente y no partir de otro ente (B8.7b-8a), (b) hacer plausible la tesis de la unicidad de lo ente que no recibe una fundamentación explícita en el texto, y (c) dar una razón para el rechazo de dos formas elementales al comienzo de la doxa (B8.54-55). Me refiero al principio de predicación exclusiva:

(PE) Para todo predicado F, si F es verdadero del objeto O y si hay un objeto O' tal que O' no es idéntico a O, entonces F es falso de O'.

Lo arduo en el caso de (PE) no es la prueba de que se trata de una premisa falsa sino el explicarse cómo pudo llegar a pensarse que es verdadera. La única conjetura que me atrevo a proponer es que estamos ante un caso extremo de la concepción *unum nomen - unum nominatum*, es decir; un caso extremo de la concepción semántica que consiste en creer que todos los términos significativos funcionan como lo que hoy llamaríamos nombres o términos singulares y que éstos a su vez tienen sentido si y sólo si existe el objeto correspondiente a cada uno de ellos. Por ende, mi cuantificación sobre predicados ("Para todo F...") es ya anacrónica y un mero recurso para lograr mayor claridad. En el caso del pensamiento de Parménides ésta sería la razón para pensar que "lo ente" puede ser aplicable a una y sólo una entidad. Si hubiese otra entidad, este término no podría aplicársele, por lo tanto sería lo que no es, lo que no existe, lo no ente. No quiero sugerir que de suyo la tesis *unum nomen - unum nominatum* implique un monismo riguroso pues a una multiplicidad de nombres podría corresponder una multiplicidad de entidades singulares. En Parménides es la aplicación de esta tesis en forma exclusiva a un término privilegiado ("es", "ente") lo que produce los paradójicos resultados que estamos estudiando.

Cualquier doctrina que acepte una multiplicidad real, como el atomismo de Leucipo y Demócrito o la Teoría de las Formas de Platón, tendrá que aceptar, por el contrario, la tesis *hen epi pollon*, "uno de muchos", es decir, la tesis de que "ente", p. ej., es un predicado único que sin embargo es verdadero de muchas cosas. Que en el caso de Platón se mantenga en pie un aspecto fundamental de la tesis *unum nomen - unum nominatum* y que ésta lo lleve a postular una Idea o Forma de lo Ente es algo en que no puedo detenerme aquí.

Si concediéramos, contra toda verosimilitud, la tesis (PE) y las restantes premisas que conducen a (C1) ("Existe una y sólo una entidad E"), no habríamos adelantado

mucho con respecto a la derivación de (C2) ("La entidad *E* posee un conjunto de propiedades *S*"). Hemos visto en el Apéndice 1 que los argumentos no dependen exclusivamente de (C1) y que incluso supliendo generosamente premisas de diversa índole, las derivaciones siguen siendo problemáticas. La dificultad de fondo, a mi juicio, no es la validez o invalidez de tal o cual paso argumentativo, sino la viabilidad de la empresa en su conjunto.

Si se han interpretado correctamente las *intenciones* de Parménides en B8, lo que estaría tratando de hacer es inferir propiedades de un objeto a partir del hecho de que ese objeto existe. Dado que las propiedades en cuestión contribuyen a que sepamos *cómo* es el objeto (p. ej., homogéneo, inamovible, semejante a una esfera, etc.), llamémolas "propiedades descriptivas". La existencia de ese objeto no es, conforme a esta designación, una propiedad descriptiva. No nos dice *cómo es* el objeto, sino únicamente *qué es*. ¿Es factible empero inferir propiedades descriptivas a partir de una propiedad no descriptiva? Nótese que la situación es simétrica a la del argumento ontológico de San Anselmo para probar la existencia de Dios. Mediante dicha argumentación se intenta, a la inversa, probar la propiedad no descriptiva, es decir, la existencia, a partir de las propiedades descriptivas. En ambos casos la empresa fracasa y fracasa necesariamente porque no hay nexos lógicos o conexiones analíticas entre ambos tipos de propiedades. La existencia es compatible con propiedades descriptivas de muy diversa índole y éstas a su vez son compatibles con la existencia o inexistencia de aquello que describen. Esto último vale incluso para una propiedad descriptiva tan vaga como la que corresponde al predicado "objeto posible del pensar". No hay garantía de que éste exista y si existe no hay garantía de que tenga las propiedades que Parménides afirma que tiene.

Los resultados de mi examen crítico de la filosofía de Parménides son devastadores. Es poco o nada lo que queda en pie si se trata de aquilatar qué es lo que hay en ella de

verdadero y de falso. La verdad es en este sentido como lo ente: no cambia, no está en el tiempo. Si antaño hubiese sido verdad que existía la entidad ingénita que hemos venido llamando "lo ente", esto sería verdad aún hoy. Pero no lo fue ni entonces ni ahora. Sin embargo no debemos perder de vista la perspectiva histórica ni la justa evaluación de Parménides dentro de esa perspectiva. Parménides es y seguirá siendo un pensador extraordinario que cortó con una tradición y abrió la senda de un nuevo filosofar que él practicó con admirable convicción y fuerza. Es el desarrollo posterior de ese mismo estilo filosófico, estricto, económico, deductivo y sin miramientos, el que nos permite criticarlo. Con Platón podemos decir aún hoy:

> "A mi parecer, es Parménides, como el héroe de Homero, 'venerable' (*aidoios*) a la vez que 'temible' (*deinos*)." (*Teet.* 183e trad. Míguez.)

Notas

Leucipo y Demócrito: cf. Guthrie [69] pp. 382-507, quien comienza su exposición del atomismo con la siguiente afirmación: "El atomismo es el esfuerzo final y más exitoso por rescatar la realidad del mundo físico de los efectos fatales de la lógica eleática mediante una teoría pluralista" (p. 389).

Las Formas platónicas: hay una innegable coincidencia entre las propiedades de lo ente de Parménides y las propiedades de la Forma de lo Bello en Platón, *Symp.* 210e-211b.

(P2) es la premisa más impugnada hoy: cf. Owen [140] p. 94 n. 1 y Barnes [85] p. 171.

Un uso lato y un uso restringido de noein: von Fritz en su extenso estudio sobre *nous* y *noein* desde Homero hasta Demócrito

[102] confirma esta distinción al anotar (p. 306 de [87]) que "Parménides en algunos pasajes parece afirmar que *noos* y *noein* están siempre y necesariamente ligados a *einai* y *eon* y, por lo tanto, a la verdad, lo cual parece incluir la afirmación de que el *noos* no puede errar", y por otra parte, que "cuando la diosa dice *alla sy tesd'af'hodon dizesios eirge noema* ('pero tú de esta vía de investigación aparta el pensamiento'), parece que estamos ante la noción de que el *noema* puede equivocarse". Para von Fritz éste es un serio problema debido a su insistencia en el carácter infalible de *noein* en Homero en cuyos poemas el sentido fundamental de este verbo sería "reconocer o captar una situación" (p. 227 de [87]), una tesis que es puesta en duda por Barnes [85] p. 611 n.6. Pero según el mismo von Fritz, ya en Hesíodo es perceptible la concepción de que el *noos* puede engañarse (p. 283 de [87]), por lo cual no debe extrañarnos que Parménides también cuente con un *noos* susceptible de errar, cf. B6.6). Von Fritz (pp. 313-314 de [87]) reconoce también, y con razón, a mi juicio, que el pensar discursivo, el pensar que procura fundamentar la verdad de lo aseverado y que por ende no es asimilable a una mirada instantánea sino que requiere tiempo y reflexión (nótese la plétora de partículas inferenciales que encontramos a cada paso en el poema: *gar, epei, oun, toud'heneka*, etc.), que dicha forma de pensar es también una función del *noos* (cf. B8.50 donde las inferencias que llenan más de 40 de los versos precedentes son llamadas "confiable razonamiento (*logos*) y pensamiento (*noema*) acerca de la verdad").

Platón y Aristóteles sobre un noein infalible: véase a modo de ejemplo Platón, *Carta VII*, 342c 5 y Aristóteles, *Met.* 1052a 1. Este es obviamente un tema de enorme importancia filosófica que debería tratarse dentro del contexto global de la ontología y epistemología de estos dos filósofos.

Verbos que admiten una construcción con acusativo-objeto: E. Tugendhat [176] pp. 139-145 ha mostrado en forma persuasiva que para la adopción de su tesis de que pensar algo que no existe no es pensar, Parménides probablemente se orientó a partir de una analogía con la percepción en cuya extensión verbal encontramos también la construcción con acusativo-objeto. Esta analogía, como anota Tugendhat, fue destacada por Platón en *Teet.* 188e-189b y aplicada a la consideración de lo no ente en *Sof.* 237c-e. Quien ve, ve algo, quien oye, oye algo. Si no ve nada ni oye nada, entonces no ve ni oye. A Tugendhat le debo también la reflexión sobre las implicaciones de la construcción con acusativo-objeto para la interpretación de la estructura de *noein*.

Noein asociado con legein: cf. Tugendhat [176] p. 141 y Barnes [85] p. 158, quien nos recuerda que la infalibilidad en el decir se la expresa en griego mediante el verbo *aletheuein*.

Acusativo-objeto de legein sustituye a una oración subordinada: cf. Platón, *Sof.* 262c-d y Tugendhat [176] p. 141.

Si x puede ser, entonces x puede ser pensado: en mi discusión de este condicional he adoptado algunas ideas de G. E. M. Anscombe expuestas en [169].

Hen epi pollon: cf. *Rep.* 596a.

Bibliografía

Texto griego y traducción

[1] Diels, H., Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols. He utilizado la 8ª edición, Berlin, 1956. La 10ª edición apareció en Berlin, 1960.

[2] Karsten, S. *Parmenidis Eleatae Carminis Reliquiae*, Amstelodami, 1835.

[3] Stein, H. "Die Fragmente des Parmenides", *Symbola Philologorum Bonnensium in Honorem Friderici Ritschelii Collecta*, Vol. II, Lipsiae, 1867 (incluye comentarios, sin traducción).

[4] Diels, H. *Parmenides' Lehrgedicht*, Berlin, 1897.

[5] Riezler, K. *Parmenides*, Frankfurt am Main, 1934.

[6] Zafiropulo, J. *L'Ecole Eléate. Parmenide-Zenon-Melissos*, Paris, 1950.

[7] Beaufret, J. *Le Poème de Parménide*, Paris, 1955.

[8] Untersteiner, M. *Parmenide Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1958.

[9] Kirk, G. S., Raven, J. E. *The Presocratic Philosophers*, 4ª impresión, Cambridge, 1962 (hay traducción al castellano de J. García Fernández, Madrid, 1974; no incluye todos los fragmentos de Parménides).

[10] Tarán, L. *Parmenides*, Princeton, 1965 (la mejor edición crítica del texto griego).

[11] Hölscher, *U. Parmenides: Vom Wesen des Seienden*, Frankfurt am Main, 1969.

[12] Bormann, K. *Parmenides Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg, 1971.

[13] Peñaloza Ramella, W. *El Discurso de Parménides*, Lima, 1973.

[14] Heitsch, E. *Parmenides: die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, Munchen, 1974.

[15] Láscaris, C. "Parménides: Sobre La Naturaleza", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 13 (1975) 1-55 (incluye el texto de [1]).

[16] Casertano, G. *Parmenide. Il Metodo, La Scienza, L'Esperienza*, Napoli, 1978.

[17] Cordero, N. L. *Parménides. Fragmentos y Selección de Testimonios*, s.l., s.d.

Traducciones

[18] Albertelli, P. *Gli Eleati. Testimonianze e Frammenti*, Bari, 1939 (he utilizado la reimpresión aparecida en Nueva York, 1976).

[19] Gaos, J. *Antología Filosófica. La Filosofía Griega*, México, 1940 (no incluye traducción de todos los fragmentos).

[20] García Bacca, J. D. *El Poema de Parménides*, México, 1942.

[21] Freeman, K. *Ancilla to the Pre-socratic Philosophers*, Oxford, 1948.

[22] Cataudella, Q. *Frammenti dei Presocratici*, Padova, 1958.

[23] Montero Moliner, F. *Parménides*, Madrid, 1960.

[24] Gómez, L. O., Torretti, R. *Problemas de la Filosofía. Textos Filosóficos Clásicos y Contemporáneos*, Río Piedras, 1975 (incluye una excelente traducción de R. Torretti de algunos de los fragmentos de Parménides).

[25] Eggers Lan, C. y Juliá, V. E. *Los Filósofos Presocráticos*, Madrid, 1978, Vol. 1, pp. 401-484.

[26] Ramnoux, C. *Parménide et ses successeurs immédiats*, Monte Carlo, 1979.

Comentarios

La mayor parte de los libros anteriormente consignados incluyen notas o comentarios. Excepciones: [1], [15], [17], [19].

Fuentes

La mayoría de los fragmentos de Parménides se han conservado gracias a que fueron citados en las siguientes obras:

[27] Platonis, *Opera*, ed. J. Burnet, 5 vols., Oxonii, 1899-1905 (hay reimpresiones más recientes).

[28] Aristotelis, *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxonii, 1957.

[29] Clemens Alexandrinus, *Stromata*, I-VI, ed. O. Staehlin, Leipzig, 1906.

[30] Damascii Successoris, *Dubitationes et Solutiones de Primis Principiis in Platonis Parmenidem*, ed. C. A. Ruelle, Paris, 1889.

[31] Diogenis Laertii, *Vitae Philosophorum*, ed. H. S. Long, Oxonii, 1964.

[32] Plutarchus, *Moralia*, ed. Pohlenz-Westman, Leipzig, 1959.

[33] Procli, *Commentarius in Platonis Parmenidem*, ed. V. Cousin, Paris, 1864.

[34] Procli Diadochi, *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Diehl, 3 vols., Lipsiae, 1903-1906.

[35] Sexti Empirici, *Opera*, Vol. II, *Adversus Dogmaticos Libros Quinque (Adv. Math. VII-XI) Continens*, ed. H. Mutschmann, Lipsiae, 1914.

[36] Simplicii, *In Aristotelis De Caelo Commentaria*, ed. I. L. Heiberg, Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. VII, Berolini, 1894 (= *De Cael.*).

[37] Simplicii, *In Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria*, edidit H. Diels, Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. IX, Berolini, 1882 (= *In Phys.*).

Libros

[38] Bernays, J. *Gesammelte Abhandlungen*, Vol. 1, Berlin, 1885.

[39] Tannery, P. *Pour l'histoire de la science Hellène*, Paris, 1887.

[40] Radloff, W. *Aus Sibirien*: lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten, Leipzig, 1885 (interesante testimonio del descubrimiento del shamanismo).

[41] Burnet, J. *Early Greek Philosophy*, London, 1892 (4ª ed., 1930, utilicé la reimpresión de 1963).

[42] Gomperz, Th. *Griechische Denker*, Leipzig, 1896-1909.

[43] Gilbert, O. *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig, 1907.

[44] Hirzel, R. *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907.

[45] Heath, T. L. *Aristarchus of Samos*, Oxford, 1913 (incluye un estudio de la astronomía de Parménides).

[46] Reinhardt, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916 (he utilizado la 3ª ed., Frankfurt/Main, 1977).

[47] Zeller, E., Nestle, W. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I. Teil, 1. (6. Auf.) und 2. Halfte (7. Auf.), Leipzig, 1923, 1920.

[48] Ranulf, S. *Der eleatische Satz vom Widerspruch*, Copenhagen, 1924.

[49] Ueberweg, F., Praechter, K. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Band I, Basel-Stuttgart, 1926.

[50] Calogero, G. *Studi sull'Eleatismo*, Roma, 1932.

[51] Cherniss, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935.

[52] Cornford, F. M. *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, London, 1939.

[53] Verdenius, W. J. *Parmenides, some Comments on his Poem*, Groningen, 1942.

[54] Gigon, O. *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, 1945.

[55] Heinimann, F. *Nomos und Physis*, Basel, 1945.

[56] Jaeger, W. *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947.

[57] Raven, J. E. *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948.

[58] Lesky, E. *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, Wiesbaden, 1950.

[59] Schuhl, P. M. *Essai sur la Formation de la Pensée Grecque*, Paris, 1948.

[60] Baccou, R. *Histoire de la Science Grecque de Thales à Socrate*, Paris, 1951.

[61] Fränkel, H. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar, New York, 1951 (reedición Munchen, 1962).

[62] Cornford, F. M. *Principium Sapientiae:* The Origins of Greek Philosophical Thought, Cambridge, 1952.

[63] Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes*. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg, 1953.

[64] Fränkel, H. *Wege und Formen fruhgriechischen Denkens*. Literarische und philosophie-geschichtliche Studien, Munchen, 1955 (he utilizado la 2ª ed. Munchen, 1960).

[65] Owens, J. *A History of Ancient Western Philosophy*, New York, 1959.

[66] Loenen, J. H. M. M. *Parmenides, Melissus, Gorgias*. A reinterpretation of Eleatic Philosophy, Assen, 1959.

[67] Vernant, J. P. *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, 1962.

[68] Mansfeld, J. *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, 1964.

[69] Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, Vol. II, The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus, Cambridge, 1965 (he utilizado la reimpresión Cambridge, 1978).

[70] Bröcker, W. *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Frankfurt/Main, 1965.

[71] Zeller, E., Mondolfo, R. *La filosofia dei Greci nel suo svilupo storico*, Parte I. I presocratici, Vol. III, Eleati, a cura di G. Reale, Firenze, 1967.

[72] Hölscher, U. *Anfängliches Fragen*, Studien zur frühen griechischen Philosophie, Göttingen, 1968.

[73] Robinson, J. M. *An Introduction to Early Greek Philosophy*, Boston, 1968.

[74] Mourelatos, A. P. D. *The Route of Parmenides*, New Haven, 1970.

[75] Stokes, M. C. *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, D.C., 1971.

[76] Sweeney, L. *Infinity in the Presocratics*, The Hague, 1972.

[77] Hussey, E. *The Presocratics*, London, 1972.

[78] Pellikaan-Engel, M. E. *Hesiod and Parmenides: a new view on their cosmologies and on Parmenides proem*, Amsterdam, 1974.

[79] Capizzi, A. *Introduzione a Parmenide*, Roma-Bari, 1975.

[80] Capizzi, A. *La Porta di Parmenide*, Roma, 1975.

[81] Pfeiffer, H. *Die Stellung des Parmenideischen Lehrgedichtes in der Epischen Tradition*, Bonn, 1975.

[82] Prier, R. A. *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles*, The Hague-Paris, 1976.

[83] Jantzen, J. *Parmenides zur Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit*, Munchen, 1976.

[84] Hölscher, U. *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie*, Heidelberg, 1976.

[85] Barnes, J. *The Presocratic Philosophers*, 2 vols., London, 1979 (he utilizado la edición en un volumen, London, 1982).

[86] Held, K. *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin, 1980.

Colecciones de artículos de diversos autores

[87] Gadamer, H. G. (ed.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, 1968.

[88] Anton, J. P. & Kustas, G. L. (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany. N.Y., 1971.

[89] Furley, D. J., Allen, R. E. (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, 2 vols., London, 1970, 1975.

[90] Mourelatos, A. P. D. (ed.), *The Presocratics*, Garden City, New York, 1974.

[91] Parmenides Studies Today, *The Monist*, 62 (1979).

Artículos

[92] Patin, A. "Parmenides im Kampf gegen Heraklit", *Jahrbücher fur classische Philologie*, 25. Supplementband (1889) 489-660.

[93] Gilbert, O. "Die *Daimon* des Parmenides", *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 20 (1907) 24-45.

[94] Kranz, W. "Über Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichtes", *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1916, pp. 1158-1176 (consulté la reimpresión de este artículo en Kranz, W. *Studien zur Antiken Literatur und ihrem Fortwirken*, Heidelberg, 1967, pp. 128-143).

[95] Loew, E. "Das Lehrgedicht des Parmenides. Eine Kampfschrift gegen die Lehre Heraklits", *Rheinisches Museum*, 78 (1929) 148-165; 79 (1930) 209-214.

[96] Fränkel, H. "Parmenidesstudien", *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlin, 1930, pp. 153-192 (reimpreso con importantes cambios en [64], hay traducción al inglés de esta segunda versión en [89] Vol. II, cito conforme a la paginación de [64]).

[97] Solmsen, F. Reseña de Fränkel, "Parmenidesstudien", *Gnomon*, (1931) 474-481.

[98] Calogero, G. "Parmenides e la genesi della logica classica", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, (1936) 143-185.

[99] Cornford, F. M. "Parmenides' two ways", *Classical Quarterly*, 27 (1933) 97-111.

[100] Coxon, A. H. "The philosophy of Parmenides", *Classical Quarterly*, 28 (1934) 134-144.

[101] Bowra, C. M. "The Proem of Parmenides", *Classical Philology*, 32 (1937) 97-112 (he consultado la reimpresión en Bowra, C. M., *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, pp. 38-53).

[102] Fritz, K. von, "Nous, noein and their derivatives in Homer", *Classical Philology*, 38 (1943) 79-93; "Nous, noein and their derivatives in Presocratic philosophy", *Classical Philology*, 40 (1945) 223-42 y 41 (1946) 12-34 (estos tres artículos en traducción al alemán de P. Wilpert aparecen también en [87]; los dos últimos han sido reimpresos [90]).

[103] Vlastos, G. "Parmenides' Theory of Knowledge", *Transactions of the American Philological Association*, 77 (1946) 66-77.

[104] Minar, E. L. Jr. "Parmenides and the world of seeming", *American Journal of Philology*, 70 (1949) 41-53.

[105] Millán Puelles, A. "Para una interpretación del ente de Parménides", *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía Argentina*, Mendoza, 1949, pp. 830-832.

[106] Verdenius, W. J. "Parmenides conception of light", *Mnemosyne*, 4 (1949) 116-131.

[107] Wolff, E. "Dike bei Anaximander und Parmenides", *Lexis*, 2 (1949) 16-24.

[108] Reich, K. "Anaximander und Parmenides", *Marburger Winckelmann-Programm*, (1950-1) 13-16.

[109] Gadamer, H. G. "Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides", *Varia Variorum* (Reinhardt Festschrift), Munster/Koln, 1952, pp. 58-68.

[110] Bloch, K. "Über die Ontologie des Parmenides", *Classica et Medievalia*, 14 (1953) 1-29.

[111] Mansion, S. "Aristote, critique des Eléates", *Revue Philosophique de Louvain*, 51 (1953) 165-186.

[112] Schwabl, H. "Sein und Doxa bei Parmenides", *Wiener Studien*, 66 (1953) 50-75 (aparece también en [87], cito conforme a la reimpresión).

[113] Szabo, A. "Zum Verstandnis der Eleaten", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 2 (1953-4) 243-289.

[114] Reich, K. "Parmenides und die Pythagoreer", *Hermes*, 82 (1954) 287-294.

[115] Sprague, R. K. "A suggested rearrangement of fragments in the 'way of truth' ", *Classical Philology*, 50 (1955) 124-126.

[116] Borgeaud, W. "Un cas bizarre de tmèse chez Parménide", *Museum Helveticum*, 12 (1955) 277.

[117] Phillips, E. D. "Parmenides on thought and being", *Philosophical Review*, 64 (1955) 546-560.

[118] García Díaz, A. "La noción de no ente en la filosofía de Parménides", *Dianoia* 1 (1955) 104-134.

[119] Morrison, J. S. "Parmenides and Er", *Journal of Hellenic Studies*, 75 (1955) 59-68.

[120] Szabo, A. "Eleatica", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 3 (1955-6) 67-102.

[121] Schwabl, H. "Forschungsbericht, Parmenides I. 1939-1955", *Anzeiger fur die Altertumswissenschaft*, 9 (1956) 129-156; 10 (1957) 214-224.

[122] Zucchi, H. "El problema de la nada en Parménides", *Estudios de Filosofía Antigua y Moderna*, Tucumán, 1956, pp. 9-19.

[123] Schwabl, H. "Zur 'Theogonie' bei Parmenides und Empedokles", *Wiener Studien*, 70 (1957) 278-289.

[124] Untersteiner, M. "La 'doxa' en la filosofía de Parménides", *Dianoia*, 2 (1956) 203-221.

[125] Bollack, J. "Sur deux fragments de Parménide (4 et 6)", *Revue des Etudes Grecques*, 70 (1957) 56-71.

[126] Deichgräber, K. "Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts: Untersuchung zum Prooimion seines Lehrgedichtes", *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, Nº 11, Wiesbaden, 1958, pp. 631-724.

[127] Bröcker, W. "Gorgias contra Parménides", *Hermes*, 86 (1958) 425-440.

[128] Francotte, A. "Les disertes juments de Parménide", *Phronesis*, 3 (1958) 83-94.

[129] Philip, J. A. "Parmenides' theory of knowledge", *Phoenix*, 12 (1958) 63-66.

[130] Havelock, E. A. "Parmenides and Odysseus", *Harvard Studies in Classical Philology*, 63 (1958) 133-143.

[131] Jameson, G. J. " 'Well-rounded truth' and circular thought in Parmenides", *Phronesis*, 3 (1958) 15-30.

[132] Kullman, W. "Zeno und die Lehre des Parmenides", *Hermes*, 86 (1958) 157-172.

[133] Montero, F. "El pensar en la doctrina de Parménides", *Revista de Filosofía*, Madrid (1958) 349-361.

[134] Knight, T. S. "Parmenides and the void", *Philosophy and Phenomenological Research*, 19 (1958-9) 524-528.

[135] Woodbury, L. "Parmenides on names", *Harvard Studies in Classical Philology*, 63 (1958-9) 145-160.

[136] Kirk, G. S., Stokes, M. C. "Parmenides' refutation of motion", *Phronesis*, 5 (1960) 1-4.

[137] Eggers Lan, C. "Die *hodos polyfemos* der parmenideischen Wahrheit", *Hermes*, 88 (1960) 376-379.

[138] Falus, R. "Parmenides-Interpretationen", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 8 (1960) 267-294.

[139] Chalmers, W. R. "Parmenides and the beliefs of mortals", *Phronesis*, 5 (1960) 5-22.

[140] Owen, G. E. L. "Eleatic Questions", *Classical Quarterly*, 10 (1960) 84-102 (reimpreso en [89], Vol. II, cito la paginación original).

[141] Basson, A. H. " 'The Way of Truth' ", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 61 (1960-1) 73-86.

[142] Stokes, M. C. "Parmenides, fr. 16", *Classical Review*, 10 (1961) 193-194.

[143] Siegel, R. E. "Parmenides and the void", *Philosophy and Phenomenological Research*, 22 (1961-2) 264-266.

[144] Verdenius, W. J. "Parmenides B2.3", *Mnemosyne*, 15 (1962) 237.

[145] Long, A. A. "The principles of Parmenides cosmogony", *Phronesis*, 8 (1963) 90-107 (reimpresión en [89], Vol. II).

[146] Eggers Lan, C. "Los dos caminos de investigación que podía concebir Parménides", *Philosophia* (Mendoza), 27 (1963) 13-28.

[147] Schwabl, H. "Hesiod und Parmenides: zur Formung des parmenideischen Prooimions", *Rheinisches Museum*, 106 (1963) 134-142.

[148] Vos, H. "Die Bahnen von Nacht und Tag", *Mnemosyne*, 16 (1963) 18-34.

[149] Mondolfo, R. "Discussioni su uno testo parmenideo (28 B8.5-6)", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 19 (1964) 310-315.

[150] Boussoulas, N. I. "La Structure du Mélange dans la Pensée de Parménide", *Revue de Metaphysique et de Morale*, 69 (1964) 1-13.

[151] Bröcker, W. "Parmenides", *Archiv fur Begriffsgeschichte*, 9 (1964) 79-86.

[152] Guazzoni Foá, V. "Per l'interpretazione di AIDELOS nel fr. 10 di Parmenide", *Giornale di Metafisica*, 19 (1964) 558-562.

[153] Tugwell, S. "The way of truth", *Classical Quarterly*, 14 (1964) 36-41.

[154] Becker, O. "Drei Bemerkungen zum Lehrgedicht des Parmenides", *Kantstudien*, 55 (1964) 255-259.

[155] Mourelatos, A. P. D. "*Phrazo* and its derivatives in Parmenides", *Classical Philology*, 60 (1965) 261-262.

[156] Mansfeld, J. "Parmenides, Fr. B2.1", *Rheinisches Museum*, 109 (1966) 95-96.

[157] Merlan, Ph. "Neues Licht auf Parmenides", *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 48 (1966) 267-276.

[158] Owen, G. E. L. "Plato and Parmenides on the Timeless Present", *Monist*, 50 (1966) 317-340 (incluido también en [90]).

[159] Calogero, G. "Filosofia e Medicina in Parmenide", *Filosofia e Scienze in Magna Grecia, Atti del V Congresso di Studi sulla Magna Grecia*, Napoli, 1966, pp. 69-71.

[160] Verdenius, W. J. "Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides", *Phronesis*, 11 (1966) 99-117.

[161] Heidegger, M. "Moira (Parmenides 8.34-41)", *Vortraege und Aufsaetze*, Teil III, Pfullingen (1967) pp. 27-52.

[162] Bicknell, P. J. "Parmenides' refutation of motion and an implication", *Phronesis*, 12 (1967) 1-6.

[163] Bicknell, P. J. "Parmenides, Fragment 10", *Hermes*, 98 (1968) 629-631.

[164] Bicknell, P. J. "A new arrangement of some Parmenidean verses", *Symbolae Osloenses*, 42 (1968) 44-50.

[165] Coxon, A. H. "The text of Parmenides 1.3", *Classical Quarterly*, 18 (1968) 69-70.

[166] Kahn, C. Reseña de Tarán [10], *Gnomon*, 40 (1968) 123-153.

[167] Furth, M. "Elements of Eleatic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 6 (1968) 111-32 (aparece también en [90]).

[168] Stough, C. M. "Parmenides' Way of Truth, B8.12-3", *Phronesis*, 13 (1968) 91-108.

[169] Anscombe, G. E. M. "Parmenides, Mystery and Contradiction", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 69 (1968-9) 125-132.

[170] Kahn, C. H. "The thesis of Parmenides", *Review of Metaphysics*, 22 (1968-9) 700-724.

[171] Stein, H. "Comments on 'The thesis of Parmenides'", *Review of Metaphysics*, 22 (1968-9) 725-734.

[172] Mourelatos, A. P. D. "Comments on 'The thesis of Parmenides'", *Review of Metaphysics*, 22 (1968-9) 735-744.

[173] Kahn, C. H. "More on Parmenides", *Review of Metaphysics*, 23 (1969-70) 333-340.

[174] Burkert, W. "Das Proomium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis*, 14 (1969) 1-3.

[175] Clark, R. J. "Parmenides and sense perception", *Revue des Etudes Grecques*, 389-390 (1969) 14-32.

[176] Tugendhat, E. "Das Sein und das Nichts", *Durchblicke: Festschrift fur Martin Heidegger zum 80.Geburtstag*, Frankfurt/Main, 1970, pp. 132-161.

[177] Wiesner, J. "Die Negation der Entstenhung des Seienden", *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 52 (1970) 1-35.

[178] Schofield, M. "Did Parmenides discover eternity?", *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 52 (1970) 113-135.

[179] Wilson, J. R. "Parmenides, B8.4", *Classical Quarterly*, 20 (1970) 32-35.

[180] Mourelatos, A. P. D. "Mind's commitment to the real: Parmenides B8.34-41", en [88].

[181] Furley, D. "Notes on Parmenides", en E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos and R. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos*, Assen, 1973.

[182] Jones, B. "Parmenides' 'The Way of Truth'", *Journal of the History of Philosophy*, 11 (1973) 287-298.

[183] Ballew, L. "Straight and circular in Parmenides and the Timaeus", *Phronesis*, 19 (1974) 189-209.

[184] Bollack, J., Wismann, H. "Le moment théorétique (Parménide fr. 8.42-49)", *Revue des sciences humaines*, 39 (1974) 203-212.

[185] Rossetti, L. "Le aporie di Parmenide", *Logos*, (1974) 171-177.

[186] Heitsch, E. "Evidenz und Wahrscheinlichkeitsaussagen bei Parmenides", *Hermes*, 102 (1974) 411-419.

[187] Casertano, G. "Discutendo di Parmenide", *Il Pensiero*, 20 (1975) 189-200.

[188] Robinson, T. M. "Parmenides on the ascertainment of the real", *Canadian Journal of Philosophy*, 4 (1975) 623-633.

[189] Townsley, A. L. "Parmenides religious vision and aesthetics", *Athenaeum*, 3-4 (1975) 343-351.

[190] Cordero, N. L. "Notas acerca de tres pasajes del poema de Parménides", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1 (1975) 237-243.

[191] Reilly, T. J. "Parmenides, Fragment 8.4: a correction", *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 58 (1976) 57.

[192] Isnardi Parente, M. "Parmenide e Socrate demistificati", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 31 (1976) 422-436.

[193] Mourelatos, A. P. D. "Determinacy and Indeterminacy, Being and Non-Being in the Fragments of Parmenides", *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. 2 (1976) 45-60.

[194] Cordero, N. L. "El intento de A. P. D. Mourelatos de 'simbolizar' la tesis de Parménides", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2 (1976) 79-81.

[195] Graeser, A. "Parmenides über Sagen und Denken", *Museum Helveticum*, 34 (1977) 145-155.

[196] Heitsch, E. "Parmenides", *Gymnasium*, 84 (1977) 1-18.

[197] Tarán, L. Reseña de Mourelatos [74], *Gnomon*, 48 (1977) 651-666.

[198] Calvo, T. "Truth and Doxa in Parmenides", *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 59 (1977) 245-260.

[199] Miller, F. D. "Parmenides on mortal belief", *Journal of the History of Philosophy*, 15 (1977) 253-265.

[200] Tugendhat, E. Reseña de Kahn [227], *Philosophische Rundschau*, 24 (1977) 161-176.

[201] Gómez-Lobo, A. "Parménides: las puertas de la Noche y del Día", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 3 (1977) 185-188.

[202] Cordero, N. L. "Respuesta a A. Gómez-Lobo", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 3 (1977) 189-193.

[203] Gómez-Lobo, A. "Las vías de Parménides", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 3 (1977) 269-281.

[204] Bröcker, W. "Parmenides' aletheia", *Hermes*, 106 (1978) 504-505.

[205] Barnes, J. "Parmenides and the Eleatic One", *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 61 (1979) 1-21.

[206] Spangler, G. A. "Aristotle's criticism of Parmenides in Physics I", *Apeiron*, 13 (1979) 92-103.

[207] Mourelatos, A. P. D. "Some alternatives in interpreting Parmenides", *Monist*, 62 (1979) 3-14 (=[91]).

[208] Owens, J. "Knowledge and Katabasis in Parmenides", *Monist*, 62 (1979) 15-29 (=[91]).

[209] Bormann, K. "The interpretation of Parmenides by the Neoplatonist Simplicius", *Monist*, 62 (1979) 30-42 (=[91]).

[210] Tarán, L. "Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides", *Monist*, 62 (1979) 43-53 (=[91]).

[211] Robinson, T. M. "Parmenides on the real in its totality", *Monist*, 62 (1979) 54-60 (=[91]).

[212] Gallop, D. "'Is' or 'Is not'?", *Monist*, 62 (1979) 61-80 (=[91]).

[213] Manchester, P. "Parmenides and the need for eternity", *Monist*, 62 (1979) 81-106 (=[91]).

[214] Cordero, N. L. "Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7", *Phronesis*, 24 (1979) 1-32.

[215] Bicknell, P. J. "Parmenides DK 28 B5", *Apeiron*, 13 (1979) 9-11.

[216] Stewart, D. "Contradiction and the way of truth and seeming", *Apeiron*, 14 (1980) 1-14.

[217] Hintikka, J. "Parmenides' Cogito Argument", *Ancient Philosophy*, 1 (1980) 5-16.

[218] Gómez-Lobo, A. "Retractación sobre el proemio de Parménides", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 7 (1981) 253-260.

[219] Mourelatos, A. P. D. "Pre-socratic origins of the principle that there are no origins from nothing", *Journal of Philosophy*, 78 (1981) 649-665.

[220] Detel, W. "Zeichen bei Parmenides", *Zeitschrift fur Semiotik*, 4 (1982) 221-239.

[221] Mackenzie, M. M. "Parmenides' Dilemma", *Phronesis*, 27 (1982) 1-12.

[222] Cordero, N. L. "Le vers 1:3 de Parménide: la déesse conduit a l'égard de tout", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 172 (1982) 159-179.

[223] Bos, A. P. "Parmenides' Onthullingen Over Denken en Spreken", *Philosophia Reformata*, 47 (1982) 155-178.

Obras varias

[224] Liddell, H. G., Scott, R. *A Greek-English Lexicon*, 9th ed., Oxford, 1953.

[225] Kühner, R., Gerth, B. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Zweiter Teil: Satzlehre, Zweiter Band, 3. Auf., Hannover/Leipzig, 1904.

[226] Hesiod. *The Theogony*, edited with prolegomena and commentary by M. L. West, Oxford, 1966.

[227] Kahn, C. H. *The Verb Be in Ancient Greek*, Dordrecht/Boston, 1973.

Addenda

[9a] Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. *The Presocratic Philosophers*, Second Edition, Cambridge, 1983. (Esta edición llegó a mis manos cuando el presente volumen se encontraba ya en prensa. El cap. sobre Parménides fue totalmente reescrito por Schofield.)

[17a] Gallop, D. *Parmenides of Elea, Fragments*, Toronto/Buffalo/London, 1984. (Además del texto y de la traducción, esta edición incluye traducciones de todos los contextos de los fragmentos y, además, versiones de toda la doxografía. Tuve acceso a esta importante obra cuando mi edición ya había entrado en prensa.)

[23a] Míguez, J. A. *Parménides - Zenón - Meliso*, Buenos Aires, 1962 (2ª ed., 1965).

[139a] Stannard, J. "Parmenidean logic", *Philosophical Review*, 69 (1960) 526-533.

[139b] Stokes, M. C. "Parmenides, Fragment 6", *Classical Review*, NS 10 (1960) 193-194.

[168a] Solmsen, F. "*Amoibe* in the recently discovered 'Orfic' *katabasis*", *Hermes*, 96 (1968) 631-632.

[175a] Tilghman, B. R. "Parmenides, Plato and logical atomism", *Southern Journal of Philosophy*, 7 (1969) 151-160.

[179a] Hershbell, J. P. "Parmenides' way of truth and B16", *Apeiron*, 4 (1970) 1-23.

[180a] Kember, O. "Right and left in the sexual theories of Parmenides", *Journal of Hellenic Studies*, 91 (1971) 70-79.

[180b] Lloyd, G. E. R. "Parmenides' sexual theories. A reply to Mr. Kember", *Journal of Hellenic Studies*, 92 (1972) 178-179.

[180c] Hershbell, J. P. "Parmenides and *Outis* in *Odyssey* 9", *Classical Journal*, 68 (1972-3) 178-180.

[186a] Cosgrove, M. R. "The *kouros* motiv in Parmenides: B1.24", *Phronesis*, 19 (1974) 81-94.

[186b] Mourelatos, A. P. D. "The deceptive words of Parmenides' 'Doxa' ", en [90] 312-349.

[186c] Owens, J. "The physical world of Parmenides", en J. R. O'Donell (ed.), *Essays in Honor of Anton Charles Pegis*, Toronto, 1974.

[190a] Owens, J. "Naming in Parmenides", en J. Mansfeld and L. M. de Rijk (eds.), *Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to C. J. de Vogel*, Assen, 1975.

[194a] Tarrant, H. A. S. "Parmenides B1.3: text, context and interpretation", *Antichthon*, 10 (1976) 1-7.

[203a] Solmsen, F. "Light from Aristotle's *Physics* on the text of Parmenides B8 DK", *Phronesis*, 22 (1977) 10-12.

[215a] Bicknell, P. J. "Parmenides DK 28 B4", *Apeiron*, 13 (1979) 115.

[215b] Nussbaum, M. C. "Eleatic conventionalism and Philolaus on the conditions of thought", *Harvard Studies in Classical Philology*, 83 (1979) 63-108.

[215c] Sider, D. "Confirmation of two 'conjectures' in the Presocratics: Parmenides B12 and Anaxagoras B15", *Phoenix*, 33 (1979) 67-69.

[226a] Hesíodo, *Teogonía*, Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova (griego y castellano), México, 1978.

Este libro se terminó de imprimir
durante el mes de setiembre de 1985 en
Del Carril Impresores,
Av. Salvador María del Carril 2639/41,
Buenos Aires